الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي



مما هو معلوم أن التصوف العربي قد بدأ في العراق إثر انهيار الدولة الأموية سنة ٧٥٠م. وقد بذلت في العراق جهود ليست بالطفيفة من أجل تنمية التصوف قبل رابعة العدوية التي جنحت إلى الارتفاع بالأمور الدينية من المستوى الحسي إلى المستوى المجرد. وهذا مبدأ تأثر به البسطامي فيما بعد. ولكن يجدر القول بأن تلك المرأة هي التي أسست الصوفية، لأنها كتبت أول نص صوفي في اللغة العربية. وليس غريباً أن يكون هذا النص الأول شعراً، إذ إن الثقافة العربية هي ثقافة شعر قبل أن تكون ثقافة نثر.



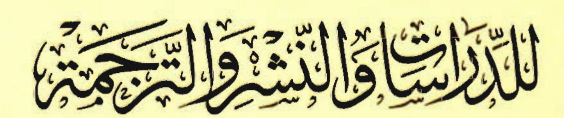






978-9933-9048-6-9





الدكتور إبراهيم هلال

الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي



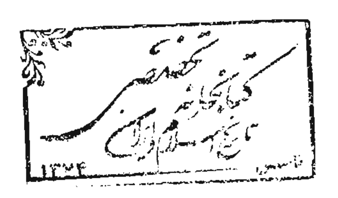






الدكتور إبراهيم هلال

الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي



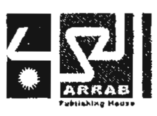
الفلسفة والدين
في التصوف الإسلامي

الكتاب: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي

الكاتب: د. إبراهيم هلال

تقديم وتعليق: قسم الدراسات والبحوث في دار نور

ISBN 978-9933-9048-6-9



دار العراب

للدراسات والنشر والترجمة

دمشق – سوريا - حلبوني الجادة الرئيسية

هاتف: 00963112247432

00963123485245

فاكس: 00963123485246

جوال: 00963933406321

E-MAIL:daralaraab@yahoo.com



دار نور

للدراسات والنشر والترجمة

دمشق - سوريا – ص. ب 5658

هاتف - 00963157154430

00963157198420

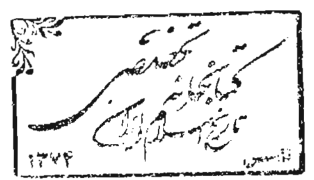
فاكس: 00963157198425

جوال: 00963933329555

E-MAIL: NOURPUBLISHING@GMAIL.COM

د. إبراهيم هلال

الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي



تقديم وتعليق

قسم الدراسات والبحوث في دار نور





دار العراب



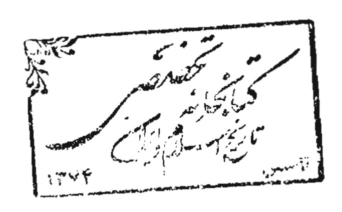
دار نور

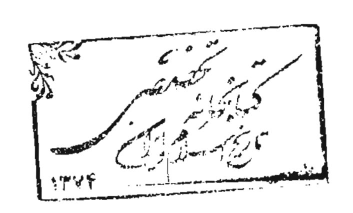
إهداء

إلى من قيد التصوف في هذا العصر الحديث بقيد الكتاب والسنة.

إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني أهدي هذا الكتاب تحية ود وتقدير.

د إبراهيم هلال





مقدمة أولى

يمكن اعتبار الحسن البصري أول متصوف في الإسلام، والذي من دروسه نشأت عقيدة المعتزلة، وقولهم في القرآن وتأويله، وعندما يتكلم عن الجبر والاختيار، كان يقول: «إن العبد قادر على خلق أعماله من خير وشر، وهو مستحق العقاب والثواب لأن الله عادل». وقد صرح لواصل بن عطاء أن يعتزل عن الناس، فعرف أتباع واصل بالمعتزلة.

لبس الحسن البصري خرقة التصوف، وكانت الغاية من لبس الخرقة، لبس التقوى ظاهراً وباطناً. وكان الحسن يوصي مريديه بالسرية والكتمان.

يرى البعض أن حالة التصوف كانت بسبب الوضع السائد آنذاك، كتعبير عن حالة من اليأس والقنوط التي أصابت الأمة.

يقول لويس ماسينيون: «إن كلمة صوفي ظهرت في الكوفة في النصف الثاني من القرن الثامن». ولكن الطوسي ينكر على الكوفيين أو البغداديين إحداث كلمة (صوفي)، ويقول إنها كانت معروفة منذ أيام الحسن البصري، وقد استعملها حين قال: «رأيت صوفياً في الطواف، فأعطيته شيئاً فلم يأخذه، وقال: معي أربعة دوانق تكفيني».

اختلف الباحثون حول تحديد سمات شخصية رابعة العدوية، التي قيل إنها أسست التصوف الإسلامي، واختلفوا أيضاً حول تاريخ ولادتها والظروف والأحداث التي أحاطت بها، فبدت حياتها أقرب إلى الأسطورة.

يقول يوسف سامي اليوسف في كتابه (مقالات صوفية): «مما هو معلوم أن التصوف العربي قد بدأ في العراق إثر انهيار الدولة الأموية سنة ٧٥٠م. وقد بذلت في العراق جهود ليست بالطفيفة من أجل تنمية التصوف قبل رابعة العدوية التي جنحت إلى الارتفاع بالأمور الدينية من المستوى الحسي إلى المستوى المجرد. وهذا مبدأ تأثر به البسطامي فيما بعد. ولكن يجدر القول بأن تلك المرأة هي التي أسست الصوفية، لأنها كتبت أول نص صوفي في اللغة العربية. وليس غريباً أن يكون هذا النص الأول شعراً، إذ إن الثقافة العربية هي ثقافة شعر قبل أن تكون ثقافة نثر».

هكذا كانت رابعة أول من نقل التصوف الإسلامي خطوة إلى الأمام متوغلة في العلم الإلهي، وفي الفلسفة الأفلوطينية المحدثة، واستعاضت بالحب عن الخوف وبالرجاء في رؤية النور العلوي.

منذ منتصف القرن الثالث الهجري ظهرت في المدن طبقات الصوفية، وهم أناس يلبسون ثياباً من الخرق الصوفية البيضاء، ويعتزلون الناس لتميزهم عن غيرهم. وذهب البيروني إلى أن كلمة الصوفي جاءت من الكلمة اليونانية Sophya أي الحكمة. بينما ذهب الصوفي إلى التماس لذته وسعادته في محبة الله والابتعاد عن الدنيا.

ظهرت طبقات من العلماء والوراقين، والزهاد والمتصوفة، وكان منهم الحسين بن منصور الحلاج، ولد في عام ٨٥٨م، في قرية طور شمال شرقي بلدة بيضاء في جنوب إيران.

ذاعت شهرة الحلاج في البلاد، وكانوا يكاتبونه من خراسان بأبي عبد الله الزاهد، ومن الأحواز بالشيخ حلاج الأسرار، ومن البصرة بالمخبر، وفي بغداد يطلق عليه أتباعه (المصطلم). وعندما شاع أمره وذاع صيته هرب إلى الحجاز ومكث في مكة سنتين، وعارضه فقهاء الحجاز، فعاد إلى بغداد ودخلها سنة ٩٠٩م واستقبلته الناس في بغداد بالتهليل.

وللحلاج في الحب الإلهي ثروة لا تعدلها ثروة شاعر صوفي آخر في القرن الثالث، ويتناول الحلاج في قصائده ومقطعاته التي أنشأها في الحب الإلهي وصف حبه، وآثار ذلك الحب ونتائجه، في أسلوب تبدو فيه شخصية الحلاج المتفاني في حبه واضحة جلية.

سَكَنتَ قَلبي وَفيهِ مِنكَ أَسرارُ ... فَلتَهنِكَ الدارُ بَل فَليَهنِكَ الجارُ

ما فيهِ غَيرُكَ مِن سِرٍّ عَلِمتَ بِهِ ... فَانظُر بِعَينِكَ هَل في الدارِ دَيّارُ

وَلَيلَةَ الهَجرِ إِن طالَت وَإِن قَصُرَت ... فَمُؤنِسي أَمَلٌ فيهِ وَتِذكارُ

إِنّي لَراضٍ بِما يُرضيكَ مِن تَلَفي ... يا قاتِلي وَلِمَا تَختارُ أَختارُ[1]

آثر الحلاج التصريح على الرمز، وهذا يرجع إلى طبيعة الحلاج وشخصيته، تلك الشخصية الثائرة المتوثبة إلى التجديد، المحتقرة للتقليد، ومن شأن هذه الشخصية أن تعبر عن آرائها في أسلوب صريح لا مواربة فيه، ولذلك قال هنري لامانس: "إن أسلوب الحلاج في الحب مجرد من المظاهر المادية، فهو لا يستعمل الطريقة الرمزية التي تتخذ شكلاً من أشكال الحب الدنيوي".

يفرق الحلاج بين الإيمان والعلم، ويقسم العلم إلى نوعين: موهوب ومكتسب، والأول هو المعرفة، والثاني العلم الظاهر الذي يطلبه عامة الناس.

---

(١) الديوان: مقطعة رقم (٢٣).

قال الحلاج بالاتحاد الذي يتم بين الرائي والمرئي فيصبحا شيئاً واحداً، وفي هذه الحالة يعبر كل واحد من عنصري الاتحاد بضمير المتكلم. والاتحاد عند الصوفية غير مبني على النظر العقلي، بل هو حالة ذوقية تسيطر على التصوف فيشعر بالوحدة مع الله أو مع الله والأشياء ويرى الجميع شيئاً واحداً.

تحقق الحلاج بهذه الحالة التي ينفى فيها الصوفي عن نفسه تحت وطأة الشعور بالاتحاد، فتكلم عن الله بضمير المفرد المتكلم، وهذا ما يعبر عنه عند الصوفية بالشطح، وفي بحر هذه الحالة الزاخر نطق الحلاج بقوله: (أنا الحق) ورأى أن رجوعه عن هذه الدعوة في حالة صحوه يسقطه من بساطة الفتوة، فاقتدى بإبليس وفرعون وقال "فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه، ولم يقر بالواسطة البتة" وهذه الدعوة كما نطق بها الحلاج نثراً نطق بها شعراً فقال:

لَســـتُ بِالتَوحيـــدِ أَلهـــو — غَـــيرَ أَنّـــي عَنـــهُ أَســـهو

كَيـــفَ أَســـهو كَيـــفَ أَلهـــو — وَصَـــحيحٌ أَنَّـــني هـــو[1]

وقال:

أَنا مَن أَهـــوى وَمَـــن أَهـــوى أَنـــا — نَحـــنُ روحـــانِ حَلَنـــا بَـــدَنا

فَـــإِذا أَبصَـــرتَني أَبصَـــرتَهُ — وَإِذا أَبصَـــرتَهُ أَبصَـــرتَنا[2]

فقول الحلاج إذن (أنا الحق) وقوله (أنا من أهوى) ليس كقول البسطامي (أنا هو)؛ لأن البسطامي يشعر بالاتحاد، وأما الحلاج فيقول بالحلول، ولذلك يوضح قوله (أنا الحق) في مقطعة أخرى فيقول:

أَنَـــا سِـــرُّ الْحَـــقِّ مَـــا الْحَـــقُّ أَنَـــا — بَـــلْ أَنَـــا حَـــقٌّ فَفَـــرِّقْ بَيْنَنَـــا[3]

أي أنه قد حل فيه عنصر إلهي فهو حق، ولكنه ليس الحق بذاته لأنه لا يرى امتزاج عنصري الاتحاد الذي يتم بين المحب محبوبه.

دَخَلـــتُ بِناســـوتِيَ لَـــدَيكَ الخَلـــقِ — وَلَولاكَ لاهوتِيَ خَرَجتُ مِـــنَ الصِـــدقِ

(١) الديوان: المقطعة رقم (٦٧).

(٢) الديوان: المقطعة رقم (٥٧).

(٣) الطواسين، ص١٨٤.

ظَهَـــرتَ لِخَلــقٍ وَالتَبَســـتَ لِفتيَـــةٍ فَتاهوا وَضَلّوا وَاحتَجَبتَ عَـــنَ الخَلــقِ

فَتَظهَـــرُ لِلأَلبـــابِ فِي الغَـــربِ تـــارَةً وَطَوراً عَنِ الأَبصارِ تَغــرُبُ فِي الشَــرقِ

وقوله:

سُـــبحانَ مَـــن أَظهَـــرَ ناســـوتُهُ سِـــرَّ سَـــنا لا هَوتَـــهِ الثاقِـــبِ

ثُـــمَّ بَـــدا فِي خَلقِـــهِ ظـــاهِراً فِي صـــورَةِ الآكِـــلِ وَالشـــارِبِ

حَتّـــى لَقَـــد عايَنَـــهُ خَلقُـــهُ كَلَحظَـــةِ الحاجِـــبِ بِالحاجِـــبِ

يعد الحلاج أول صوفي مسلم قال بنظرية (النور المحمدي)، التي تؤمن بقدم نور النبي محمد، وتجعله مصدر الخلق جميعاً؛ فعنه صدرت الموجودات، ومن نوره ظهرت أنوار النبوات، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلي. ويقول الحلاج في طاسين (السراج): "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم، سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، وجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم" ثم قال "الحق به وبه الحقيقة، هو الأول في الوصلة، هو الآخر في النبوة، والباطن بالحقيقة، والظاهر بالمعرفة".

تطورت نظرية (النور المحمدي) على أيدي الصوفية في العهود اللاحقة، ولكنها أخذت تسميات أخرى مثل (الإنسان الكامل) أو (القطب)، والحلاج متأثر في هذه النظرية بعناصر أجنبية، فالعنصر المسيحي فيها ظاهر، والنظرية ليست مسيحية الأصل، ولكنها يونانية نقلت إلى المسيحية، ثم نقلها الحلاج إلى التصوف كما نقلها غيره إلى العقائد الأخرى.

تَفَكَّرتُ فِي الأَديـــانِ جِـــدّ مُحَقِّـــقٍ فَأَلفَيتُها أَصـــلاً لَـــهُ شُـــعبٌ جَمّـــا

فَـــلا تَطلُـــبَن لِلمَـــرءِ دينـــاً فَإِنَّـــهُ يَصُدُّ عَـــنِ الأَصـــلِ الوَثيـــقِ وَإِنَّمـــا

يُطالِبُـــهُ أَصـــلٌ يُعَبِّـــرُ عِنـــدَهُ جَميـــعَ المَعـــالي وَالمَعـــاني فَيَفهَمـــا

أطلق الحلاج مجموعة من الآراء التي دفعت إلى تكفيره واتهامه بالزندقة، فمثلاً يعتبر إبليس قدوة له في الفتوة، لأنه رفض السجود وهدد بالنار ولم يتراجع، ولو سجد لسقط من بساط الفتوة، هذا الموقف من إبليس في المعرفة والفتوة اقتدى الحلاج به فلم يرجع عن دعواه (أنا الحق)

وقال: "وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي أو رجلاي ما رجعت عن دعواي". وفعلاً فقد قتل الحلاج وصلب، ولم يرجع عن دعواه.

وفي شعر الحلاج ألغاز غير مفهومة المعنى تبدو وكأنها طلاسم، وهو شخصية غريبة في كثير من أطوارها وتصرفاتها، وقد انطبعت هذه الغرابة في شعره. وقد استعمل الحلاج اصطلاحات غير ذائعة بين الصوفية، مما زاد في غموض المعنى وفتح قراءات وتأويلات كثيرة.

جدد الحلاج في الموضوعات الصوفية، وكان تجديده يتلخص في: الاستفاضة فيما طرقه غيره من موضوعات، وإثارة موضوعات لم يسبقه إليها أحد من صوفية عصره. فقد ترك الحلاج كماً كبيراً في موضوع الحب الإلهي، ومن ثم ترك ثروة شعرية هائلة في موضوعات الاتحاد والحلول والنور المحمدي ووحدة الأديان ومذهب الجبر، وهي موضوعات لم يتطرق إليها أحد.

على أثر مقتل الحلاج، دخل التصوف كهف الدعوات السرية، واختلط بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وصار علم التوحيد أقرب إلى الفقه الباطني (طريق الحقيقة). ولكن فقهاء الشريعة ومنهم فقهاء الحنابلة يقولون: «إن في الصوفية مدخلاً للدجالين والباطنية والملحدين، اتخذوها وسيلة لتحريف الدين وإضلال المسلمين وإفساد المجتمع ونشر الإباحية». ولكن بعض الفقهاء المعتدلين قالوا: «في كل جيل وعصر من ينفون عن هذا الدين المغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين إلى التزكية الخالصة من شوائب الفلسفة إلى الإحسان وفقه الباطن وهؤلاء هم أهل التصوف الحقّ، وبذلك لم يكن التصوف إلا التعليم».

صعد نجم شهاب الدين السهروردي، صاحب الفلسفة الإشراقية أو علم التصوف العرفاني، القائم على الفكر الأفلوطيني المحدث، كأحد أقطاب الصوفية في القرن السادس الهجري، ويقول السهروردي: «قبيح بطالب الحكمة أن لا يجتهد ولا يطلب الطرق الموصلة. فإذا طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلا وتأتيك البارقة النورانية».

ومع صعود ابن عربي في أواخر القرن السادس الهجري، كان التصوف الإسلامي قد اجتاز مسافة طويلة. وكان منهجه مركباً من عناصر شديدة التباين والتنوع، إذ إن الرجل كان ينبع من ينابيع لا حصر لها، شأنه في ذلك شأن كل مفكر كبير. لقد استفاد ابن عربي من كل التراث العربي السابق له، ومن الفلسفة اليونانية. وبذلك فقد ضم منهجه جميع المناهج السابقة، ومن خلاله حوّل مذهب وحدة الوجود إلى نظرية قائمة بذاتها، فكان إضافة إلى تاريخ الفلسفة. وفضلاً عن ذلك «فإن الشيخ الأكبر قد عرض هذه النظرية ضمن نسيج جدلي شديد الحيوية،

كما نقلها من ميدان التجريد الذهني إلى مناخ دافئ، من شأنه أن يمزج الفكر بالوجدان، أو الذهن بالذوق، ولا سيما برعشة الحب الذي هو حاجة ماسة لهذا المذهب الكوني».

الصوفية هجرة من الخارج إلى الداخل، وهي نزعة حرية، أو «النزعة الوحيدة الممكنة باتجاه الحرية الأصلية، التي يسعى إليها الإنسان كي يكف عن كونه عبداً تسترقه الأشياء». إنها لحظة النزوح من الظاهر إلى الباطن، وترك لكل ما يعيق الإنسان عن تحقيق وجوده، واستلابه من قبل الأشياء. إذاً، هي الرفض المتصاعد لتشييء الإنسان.

❖❖❖

لم يدرس ابن سينا كما يستحق عربياً، فقد وصفه جورج ساتون بأنه «ظاهرة فكرية عظيمة، ربما لا نجد من يساويه في ذكائه أو نشاطه الإنتاجي. وإن فكر ابن سينا يشكل المثل الأعلى للفلسفة في القرون الوسطى». وفي رأي دي بور، فقد «كان تأثير ابن سينا في الفاسفة المسيحية في العصور الوسطى عظيم الشأن، واعتبر في المقام كأرسطو».

أما أوبرفيل فيرى «أن ابن سينا اشتهر في العصور الوسطى، وتردد اسمه على كل شفة ولسان، ولقد كانت قيمته قيمة مفكر ملأ عصره.. وكان من كبار عظماء الإنسانية على الإطلاق».

تتألف السينوية من نظريتين متكاملتين من حيث الموضوع (الله/ العالم، الإنسان/ الله)، بيد أن هاتين النظريتين متنافرتان من حيث المنهج (المنهج الجدلي في المحور الأول، والمنهج الغنوصي الإشراقي في المحور الثاني).

قسَّم ابن سينا الموجودات إلى صنفين: موجودات تدرك بالحس، وأخرى لا تدرك إلا بالعقل. أي أن الوجود وجودان: وجود في الأعيان (محسوس)، ووجود في الأذهان (معقول). ويفرق ابن سينا بين ماهية الشيء وهويته، إذ يرى أن ماهية شيء من الأشياء هي وجوده الذهني، أما هويته فهي وجوده الخارجي. هذا الوجود الخارجي، يكون أسبق بالنسبة إلى معرفتنا، لأنه أول ما يعطى لنا، ثم نبدأ فيما بعد بتبين حقيقته، أي ماهيته. وإذا نظرنا إلى شيء ما من جهة حضوره الذهني كفكرة، باعتباره إمكانية فحسب، وبدأنا نفتش عن احتمال وجوده في الخارج، فإن ماهيته حينئذ تكون أسبق لوجوده، بالنسبة إلى معرفتنا. إذاً، فأسبقية أحدهما على الآخر، إنما تكون في الذهن فقط.

أراد ابن سينا أن يبرهن على صحة المذهب الغنوصي في النفس، باعتبارها جوهراً روحانياً مستقلاً عن البدن. ويقول في ذلك: «هذا هو رأي الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين ووافقهم

في ذلك جماعة من أرباب الرياضة وأصحاب المكاشفة، فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخها عن أبدانهم واتصالهم بالأنوار الإلهية».

النفس عند ابن سينا مباينة للبدن، ومستقلة عنه، ذلك لأنه لما كانت النفس غير البدن وكانت في غير حاجة إليه في وجودها، فهي مستقلة بنفسها عنه. أما البدن فهو بالعكس من ذلك، حيث لا يمكنه أن يوجد بدونها، فهي، كما يبرهن ابن سينا، أصل القوى المحركة والمدركة في البدن.

وفي شرح طبيعة العلاقة بين النفس والبدن، يتبنى ابن سينا نظرية أفلاطون ونظرية أرسطو معاً، رغم التعارض القائم بينهما. إذ يقول أفلاطون أن علاقة النفس بالبدن هي علاقة الربان بالسفينة. ويقول أرسطو أن علاقتهما هي علاقة الصورة بالمادة. ويخلص ابن سينا، إلى توليفة تقول بجوهرية النفس وروحانيتها، أي أنها جوهر روحاني فاض على البدن، وتقول أيضاً بأن ذلك الجوهر أفاضه العقل الفعال واهب الصورة على الجسم المستعد لقبوله ليكون صورة له. وحسب تعبير ابن سينا فإن «النفس جوهر وصورة في آن معاً: جوهر في حد ذاته، وصورة من حيث صلتها بالجسم»، صورة يفيضها العقل الفعال على الجسم ليكون قالباً لها، تتخذه آلة في اكتساب المعارف والعلوم، لتستكمل جوهريتها وتستعد للرجوع إلى عالمها الأصلي، السماوي.

اهتم ابن سينا بالحب والتصوف في مقالته عن الطبيعة والحب، وهو يعرف الحب كالتالي «الحب الحقيقي هو البحث والرغبة فيمن هو طيب جميل ومناسب حقيقة» ولهذا فإن الحب بالتالي بحث عن الكمال، وبالتالي عما هو خير. الحب هو أن تجد الخير والكمال وتحتفظ بهما.

والحب عند ابن سينا لا يشمل الكائنات الحية فقط، بل كل شيء. وأعلى درجات الحب، ليس في جماله، بل في خيره، والخير يحب الخير، والحب الأعلى والأول هو حب الله. ثم ينتقل إلى الوجه الجميل، فحب الوجه الجميل يأخذ قوته من قوة الإنسان والحيوان، ففي الإنسان نجد أن حب وجه من الوجوه يعكس الجمال الإلهي، وهو علامة على الحظ السعيد، ووسيلة للتقرب إلى الله.

إن الحب الكامل هو حب الخير المطلق، أو العشق الإلهي، يمكن القول إن مفهوم ابن سينا للحب أدى به إلى فلسفة التصوف، بيد أن متعة العقل عنده تتفوق على كل متعه الأخرى، وتطفو بقوة، ويشجع تنوعه المعرفي كبار المفكرين ليطلقوا عليه ألقاباً كثيرة: حجة الحق، شرف الملك، الشيخ الرئيس، الحكيم، الدستور، المعلم الثالث، الوزير.

❖❖❖

ما التصوف؟ ومن هم المتصوفة الكبار في تاريخنا العربي؟

التصوف - حسب الموسوعة الفلسفية العربية - «طريقة معينة في السلوك، يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفانه بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية. والتصوف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، ومن الطبيعي أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار، ويخضع تعبيره عنها أيضاً لما يسود عصره من اضمحلال أو ازدهار».

اختلف الباحثون، والمستشرقون على وجه الخصوص، في مصدر التصوف الإسلامي، فقال البعض إنه يعود إلى مصدر فارسي، ورده البعض الآخر إلى مصدر مسيحي، ورأى آخرون أن مصدره يوناني، أما الأخيرون أنه مأخوذ من الفلسفات الهندية. ويرى سبنسر ترمندهام «أن التصوف الإسلامي تطور طبيعي داخل حدود الإسلام، ولا يمت - إلا بصلة طفيفة - لمصادر غير إسلامية، مع أنه تلقى إشعاعات من الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها، وبالتالي فإن نظاماً صوفياً واسعاً ومتطوراً قد تكون في الإسلام. ومهما كان الدِّين الذي يدين به للأفلاطونية المحدثة أو الغنوصية أو التصوف المسيحي، فإنه ينبغي علينا أن ننظر إليه بحق، كما نظر إليه الصوفية أنفسهم، على أنه النظرية الباطنة في الإسلام والسر الذي تضمنه القرآن».

يقول نيكولسون: "ومما يحملنا على الجزم بوجود أثر الفلسفة اليونانية في التصوف الإسلامي، أن نظرية "المعرفة" فيه ظهرت في غربي آسيا ومصر في بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقاباً طويلة، وكان بعض المبرزين في الكلام فيها من أصل غير عربي، وسأكتفي هنا بذكر "المعرفة" كمثال واحد يوضح ما ذكرناه، فإن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله، ويعتبرونه من أخص صفاتهم، يرادف في اللغة اليونانية كلمة "جنوسيس" التي معناها العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود. وقد عرفها هذا التعريف كثير من صوفية القرن الثالث".

وحول أصل كلمة (تصوف)، يقول الكتاني إن التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء.

الصوفي اصطلاح يطلق على أهل التصوف، وقد اختلف الباحثون في أصل كلمة صوفية، فهناك من يقول: إن أصل الكلمة من "صوف" و"صوفس" و"صفاء" و"صفوة"، كناية عن روح التدين فأطلقوا كلمة "صوفي"؛ ويقول آخرون إنها نابعة من "سوفان" و"سوفانة" و"صفّة".

قيل إن كلمة "الصوفي" مشتقة من "الصف". وادّعى البعض أن كلمة "الصوفي" آتية من "صوفس" باللغة اليونانية أو من "سوفيا" التي تعني "الحكمة" باللغة الإغريقية.

ويرى الكاتب يوسف سامي اليوسف في كتابه مقدمة النفري، حول كلمة الصوفية، أن «الأمر أوضح من أن يستثير أي خلاف. ولقد ارتكبت أغلاط كثيرة في هذا المضمار، ولعل أكبر هذه الأغلاط أن تكون تلك التي ارتكبها أولئك الذين زعموا بأن كلمة "الصوفية" إنما اشتقت من كلمة (صوفيا)، وهي لفظة يونانية معناها الحكمة. ومن المحتمل أن يكون العكس هو الصحيح، أقصد أن تكون كلمة (صوفيا) هذه قد أخذت من مصدر شرقي ما، وربما من بابل أو من مصر حصراً، إذ للحق أن الصوفية أقدم من اليونان بكثير. وأياً كان جوهر الشأن، فإن كلمة (الصوفية) مشتقة من لفظة (الصوف)، دون أدنى لبس. ولقد تنبه بعض القدماء من الصوفيين إلى هذا الأمر وذكروا ذلك صراحة في بعض الأحيان، فقال السهروردي البغدادي في "عوارف المعارف": إنهم سموا صوفية نسبة إلى اللبسة، لأنهم اختاروا لبس الصوف، لكونه أرفق، ولأنه كان لباس الأنبياء عليهم السلام».

واشتهرت لدى أرباب التصوف أن الصوفي: يعني "السالك إلى الحق" الذي بلغ حدّ الصفاء من حيث الحياة القلبية وعالمه الداخلي. والصوفي أيضاً يعني "رجل الحق" الذي لا ادعّاء له، تفضّل الحقُ سبحانه باختياره وانتقائه لنفسه، وصفّاه من كدر النفس فصافاه.

يقال إن أول من لُقّب بـ"الصوفي" في التاريخ الإسلامي هو الزاهد الكبير أبو هاشم الكوفي، والذي توفي في سنة ١٥٠ هجرية، لذا يصح أن نقول إن كلمة "الصوفي" ظهرت في العصر الثاني للهجرة. ويقول سفيان الثوري: «لولا أبو هاشم ما عرفت دقيق الرياء».

إن غاية التصوف من حيث المنطلق، هي ربط القلب بالحق. وقد ترنّم الصوفيون الحقيقيون على طول التاريخ بـ "حُسن الخلق" و"الأدب".

يقول الإمام القشيري عند ذكره الصوفيين الذين سلكوا به في الحياة الروحية باختصار: "إن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يَتَسَمَّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم الصحابة. ولما أدرك العصر الثاني سُمّي مَن صحب الصحابة التابعين، ورأوا ذلك أشرف سِمَة. ثم قيل لمن بعدهم: أتباع التابعين".

وفي الحقيقة فقد عُدّ التصوف من حيث مبدأ ظهوره ومن حيث ممثلوه، أنه: علم حقيقة القلب، علم ما وراء الأشياء، علم الأسرار الكامنة في خبايا الوجود. والصوفي هو تلميذ هذا العلم، وفارس ميدانه لبلوغ نهاية هذا الطريق، يسير طوال عمره نحو الأفق المثالي لكل إنسان، ألا وهو الإنسان الكامل. إنه سفر لا نهائي، بقصد الوصول إلى اللامتناهي، وسير متواصل بعزم

لا ينثني، من دون انتظار الجزاء. هذا هو التصوف الحقيقي، والصوفي هو البطل العظيم والممثل المحظوظ لهذا المضمون.

ينقسم الصوفيون إلى مجموعتين رئيسيتين:

الأولى: المنطلقون في مدار العلم بحثاً عن الوصال بأجنحة المعرفة .

والأخرى: السالكون لتحري الذوق والوجد والكشف فحسب.

قال العلامة ابن خلدون في مقدمته أن علم التصوف هو حادث في الملة رغم أن "طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة، أصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها . ."، ويتابع: "لما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني الهجري، وجنح الناس إلى الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. . ويحتاج المريد إلى محاسبة النفس في أعماله كلها وينظر في حقائقها. .".

من هذا الكلام نجد أن التصوف الإسلامي في جوهره الحقيقي هو إخلاص التعبد لله، والانقطاع إلى التأمل وترك الحياة وزخرفها. ويرى الغزالي في (المنقذ من الضلال) أن الصوفية هم السالكون لطريق الله، وأن سيرهم وسيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق، لأن جميع حركاتهم وسكناتهم مقتبسة من نور النبوة، الذي ليس وراءه نور – على وجه الأرض- يستضاء به. .".



تأتي رابعة العدوية كإحدى أعمدة الصوفية الكبار في التاريخ الإسلامي، ويمكن أن تعد مبتدئة النص الصوفي العربي، وزودت الصوفية بمقولة الحب الإلهي الذي يفضي إلى كشف الحجب.

عاشت رابعة في فجر الانبثاق العلمي الإسلامي، حيث بلغت موجة الفتح الإسلامي غايتها في القرن الأول الهجري. جاءت رابعة ومدرستها لتحول الزهد إلى محبة، والرهبة إلى خشية، والعقيدة إلى بساطة، والفقه إلى تعبد وأخلاق. وأرست هذه المتصوفة قواعد الحب الإلهي، وهو الحب الذي يملأ الكون بكل ما فيه، وتعد رابعة كما يقول صهيب الرومي في كتابه (التصوف الإسلامي): «أستاذ علم النفس الصوفي بلا منازع، إذ عرفت النفس البشرية وطبيعتها وعوامل اعتلالها وعوامل شقائها إذا مرضت، وعوامل صفائها ونقاء معدنها ومراحلها، وذلك عن طريق المنهج الذي وضعته لمدرستها».

تقول رابعة العدوية:

أحبك حبين: حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن الحمد في ذا وذاكا

سألها سفيان الثوري مرة: ما حقيقة إيمانك يا رابعة؟ فقالت: ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً في جنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً وشوقاً له. وهي تقول – نقلاً عن العطار – : «إلهي، إن كنتُ عبدتك من خوف النار فأحرقني في النار، أو طمعاً في الجنة فحرّمها عليّ. وإن كنت لا أعبدك إلا من أجلك فلا تحرمني مشاهدة وجهك».

اشتهر، بالإضافة إلى رابعة، أبو القاسم شرف الدين عمر بن الفارض الملقب (سلطان العاشقين). وقد كتب شعره في الحب الإلهي، واشتهر بقصيدة (التائية الكبرى) نثر فيها آراءه في ثوب رمزي غامض، ومنها:

وكنت بها صبّا فلما تركت ما أريد أرادتني لها وأحبت
فصرتُ حبيباً بل محباً لنفسه وليس كقول مرّ نفسي حبيبتي

يجمع مؤرخو الصوفية على أن ابن عربي بلغ بنثره ذروة التفكير الصوفي، حتى إن نيكلسون يعتبره أعظم متصوفي الإسلام، ولقد لقب بـ (شيخ مشايخ الصوفية) و(الكبريت الأحمر) ويقول عنه أبو العلا العفيفي في تقديمه لكتاب فصوص الحكم: «وليس ما خلفه شعراء الفرس من تراث شعري صوفي رائع سوى صدى لتلك المعاني التي ابتكرها صاحب الفصوص وورثتها عنه العبقرية الفارسية وأبدعت في تصويرها وفي أساليب التعبير عنها»، وقال عنه براون: «وليس في الإسلام صوفي كان له ولتآليفه من الأثر ما كان لابن عربي، مع أنه لم يدرس بعد دراسة وافية حتى في أوروبا. ويكفي ابن عربي فخراً أنه أثر في صوفيي العرب والفرس تأثيراً كبيراً». وبالإضافة إلى ذلك، فإن ابن عربي هو أعظم مؤلفي الصوفية، فتآليفه لا تقل عن مئة وخمسين، وهي كلها في فن التصوف.

لم تظهر فكرة وحدة الوجود بشكل متسق ودقيق قبل ابن عربي، ويرى ابن عربي أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد: الحق والخلق اسمان أو وجهان لحقيقة

واحدة، إذا نظرنا إليها من ناحية وحدتها سميناها حقاً وإذا نظرنا إليها من ناحية تعددها سميناها خلقاً، ولكنهما اسمان لمسمى واحد.

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس حقاً بهذا الوجه فاذكروا

جمّع وفرّق فإن العين واحدة وهي الكثير لا تبقي ولا تذر

لم يؤسس ابن عربي لمذهب وحدة الوجود، بل تابع ما قام فلاسفة ومفكرون عالميون وعرب، وحاول إظهاره بلغة التصوف. وحدة الوجود مذهب فلسفي يقول بأن الله والطبيعة حقيقة واحدة، وأن الله هو الوجود الحق، وهو صورة هذا العالم المخلوق، أما مجموع المظاهر المادية فهي تعلن عن وجود الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته.

تأثر ابن عربي، وابن الفارض وابن سبعين والتلمساني بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وبالعناصر التي أدخلها إخوان الصفا من إغريقية ومسيحية وفارسية الأصل ومنها المذهب المانوي والمذهب الرزرادشتي وفلسفة الرواقيين.

إن فكرة وحدة الوجود قديمة جداً، فقد كانت قائمة بشكل جزئي عند اليونانيين القدماء، وهي كذلك في الهندوسية الهندية. وانتقلت الفكرة إلى متصوفة المسلمين. ثم انتشرت في الغرب الأوروبي على يد برونو وسبينوزا.

يتلخص مذهب ابن عربي في وحدة الوجود في إنكاره لعالم الظاهر ولا يعترف بالوجود الحقيقي إلا لله، فالخلق هم ظل للوجود الحق فلا موجود إلا الله فهو الوجود الحق. يقرر أنه ليس ثمة فرق بين ما هو خالق وما هو مخلوق، ومن أقواله التي تدل على ذلك: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها".

ويقول مبيناً وحدة الوجود وأن الله يحوي في ذاته كل المخلوقات:

وبناءً على هذا التصور فليس ثمة خلق ولا موجود من عدم بل مجرد فيض وتجلّ.

وقد تابع ابن عربي في القول بوحدة الوجود تلاميذ له أعجبوا بآرائه وعرضوا لذلك المذهب في أشعارهم وكتبهم، من هؤلاء: ابن الفارض وابن سبعين والتلمساني.

أما ابن الفارض فيؤكد مذهبه في وحدة الوجود في قصيدته المشهورة بالتائية:

لها صلاتي بالمقام أقيمها وأشهد أنها لي صلّت

كلانا مصل عابد ساجد إلى حقيقة الجمع في كل سجدة

وما كان لي صلى سواي فلم تكن صلاتي لغيري في أداء كل ركعة

ومازالت إياها وإياي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحبت

فهو هنا يصرح بأنه يصلي لنفسه لأن نفسه هي الله. ويبين أنه ينشد ذلك الشعر لا في حال سُكْر الصوفية بل هو في حالة الصحو فيقول:

ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتي ذاتي إذا تحلت تجلت

وأما ابن سبعين فمن أقواله الدالة على متابعة ابن عربي في مذهب وحدة الوجود: قوله : رب مالك، وعبد هالك، وأنتم ذلك الله فقط، والكثرة وهم.

وهنا يؤكد ابن سبعين أن هذه الموجودات ليس لها وجود حقيقي، فوجودها وهم، وليس ثمة فرق بين الخلق وبين الحق، فالموجودات هي الله!!

أما التلمساني (الذي يراه ابن تيمية من أعظم هؤلاء كفراً، وهو أحذقهم في الكفر والزندقة) فهو لا يفرق بين الكائنات وخالقها، إنما الكائنات أجزاء منه، وأبعاض له بمنزلة أمواج البحر في البحر، وأجزاء البيت من البيت، ومن ذلك قوله:

البحر لا شك عندي في توحده وإن تعدد بالأمواج والزبد

فلا يغرنك ما شاهدت من صور فالواحد الرب ساري العين في العدد

ومن شعره أيضاً:

أحن إليه وهو قلبي وهل يرى سواي أخو وجد يحن لقلبه؟

ويحجب طرفي عنه إذ هو ناظري وما بعده إلا لإفراط قربه

فالوجود عند التلمساني واحد، وليس هناك فرق بين الخالق والمخلوق، بل كل المخلوقات إنما هي الله ذاته.

عانى الصوفية كثيراً من المغرضين والحاقدين والذين لم توافقهم الآراء الصوفية، وها هو شهاب الدين السهروردي يدفع حياته ثمناً لتصوفه ولمحبته الإلهية. ولد السهروردي عام ٥٤٩هـ في الشمال الغربي من إيران في ميديا القديمة بسهرورد، وتعلم على يد مجد الدين الجيلي، ثم ارتحل إلى أصفهان وأتم دراساته على يد ظهر الدين القادي. وفي حلب قامت خصومة بين السهروردي وبين الفقهاء والمتكلمين، بسبب مناظراته لهم في مسائل كثيرة، فرموه بالكفر والزندقة. وانتهت مناظراته معهم بإصدار فتوى بقتله عام ٥٨٧هـ.

كان مذهب السهروردي مركباً من عناصر متباينة معقدة، تجمع الغنوصية والأفلاطونية المحدثة، وديانات الفرس القديمة ومذاهب الصابئة. ولذلك بدا مذهبه محاولة لجمع الحكمة المشرقية الممثلة بالفارسية (ثنائية الوجود: النور والظلمة) مع الفلسفة اليونانية في صورتها الأفلاطونية المحدثة ومذهبها في الفيض. يقول عنه أبو القاسم الكازروني: «كما أن الفارابي مجدد فلسفة المشائيين واستحق لقب (المعلم الثاني) كذلك السهروردي فقد أحيا وجدد فلسفة الإشراقيين في كتبه وأبحاثه».

يقول السهروردي في كتابه هياكل النور: "يا قيوم، أيِّدنا بالنور، وثبِّتنا على النور، واحشرنا إلى النور". ومن الطبيعي أن يستهل "شهيد النور" كتابه بذلك الدعاء مادام يتطلع أبداً إلى الاستشهاد عبْر النور، ليعيد تمثيل مأساوية الحلاج من جديد، حيث استشهد الحلاج متمنيًا أن ينال الآخرونَ حقَّ هدْر دمه نزولاً عند رغبته في صرخته: "أنا الحق".

لا يمكن إلا أن نعترف أن الصوفية قد وجهت الفكر الإسلامي والعربي باتجاه جديد، وفتحت الآفاق الواسعة لفهم مختلف للعالم، واعتمدت في مقولاتها الجديدة والطازجة على اللغة وما يمكن أن تحمله. لقد استطاع الصوفيون أن يخلقوا لغة جديدة، تحمل تأويلات وجماليات تبهر كل قارئ. ووصلت التأثيرات الصوفية إلى العالم، ليعترف بأن ما قدمته الصوفية من شعر ونثر، تفوق بدرجات كبيرة على السائد والتقليد، وأصبح التاريخ بعد التصوف غيره قبل التصوف.

الصوفيون أصحاب ثورة حقيقة، إحدى أكبر الثورات في التاريخ الفكري العربي، ويمكن أن تعد ثاني أكبر ثورة بعد العقل الذي أنتج الفلسفة وأوصلها إلى أصقاع العالم.

❖❖❖

يقسم الكاتب الدكتور إبراهيم هلال كتاب (التصوف الإسلامي بين الفلسفة والدين) إلى سبعة فصول. يدرس في الفصل الأول نشأة التصوف في البيئة الإسلامية، ويعود إلى تعريف التصوف، ويقول: «رغم كثرة التعريفات التي عرف بها التصوف الإسلامي في كتب التصوف وغيرها، فإننا نستطيع أن نقول إن التصوف كما يراه الصوفية في عمومه هو السير في طريق الزهد، والتجرد عن زينة الحياة وشكلياتها وأخذ النفس بأسلوب من التقشف، وأنواع من العبادة والأوراد والجوع، والسهر في صلاة أو تلاوة أوراد حتى يضعف في الإنسان الجانب الجسدي، ويقوى فيه الجانب النفسي أو الروحي، فهو إخضاع الجسد للنفس بهذا الطريق المتقدم، سعياً إلى تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس كما يقولون، وإلى معرفة الذات الإلهية وكمالاتها، وهو ما يعبرون عنه بمعرفة الحقيقة». ويضيف الدكتور هلال بأن الإشراق الفلسفي الذي عرف من قبل عند سقراط وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم من فلاسفة اليونان، والهنود والفرس والذي يصل فيه

المرء بعد مرحلة التجرد والرياضة وللعبادة إلى مرحلة الكشف، والإخبار عن المغيبات، هو غاية التصوف الإسلامي في منهجه الفلسفي.

يدرس الفصل الثاني نظرية المعرفة الإشراقية، وعلاقتها بالتصوف ومن ثم تأثر السهروردي بابن سينا. ويعرج على صوفية البسطامي وابن الجنيد، وتأثر الأخير بأفلاطون وأفلوطين، ثم يتوقف عند المحاسبي فالغزالي، ونظرية المعرفة عندهما.

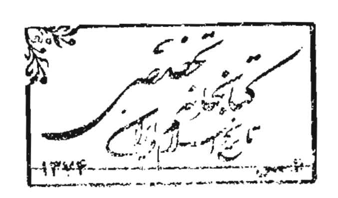
يفتتح الكاتب الفصل الثالث بشيخ الإشراق أو الشهيد السهروردي، ويدرسه كحالة طبيعية في مسيرة التصوف الإسلامي، ومن ثم تأثره بابن سينا. ويفرد جزءاً من الفصل، لشيخ مشايخ الصوفية ابن عربي، وتأثره بالفلسفة عموماً والأفلاطونية بشكل خاص.

يستعرض الفصل الرابع الوحي والنبوة عند متفلسفة الصوفية، ويتقدمهم رأي السهروردي في النبوة، ثم رأي ابن عربي وما قال فيها، وخصوصاً ما كتبه في كتابه (فصوص الحكم) عن الحقيقة المحمدية.

أفرد المؤلف الفصل الخامس للحديث عن النبوة المكتسبة، أما الفصل السادس فكان تحت عنوان فكرة الوحي والنفس وبطلانها.

قسم الدراسات والبحوث

في دار نور ٨ / ٨ / ٢٠٠٩



المراجع

-د. جمال أحمد سعيد المرزوقي، فلسفة التصوف/ محمد بن عبد الجبار النفري/ ، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩.

-محمد الراشد، وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٣.

– محي الدين بن عربي، اصطلاحات الصوفية، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي (دمشق: دار الإمام مسلم، ١٩٩٠).

-يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري، مؤسسة علاء الدين، دمشق، الطبعة الثانية ٢٠٠٤.

-محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الإسلامي (الدار البيضاء: دار الثقافة، ٢٠٠٢).

– محمد نجيب البهبيتي، تاريخ الشعر العربي حتى أواخر القرن الثالث الهجري (القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٠) ط ٤.

– الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير: معن زيادة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦) المجلد الأول.

– محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥) ج١.

– أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠).

– علي القاسمي، مقدمة في علم المصطلح (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٧) ط٢.

– د. محمد بنعمارة، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع المدارس ط: الأولى ٢٠٠١.

– أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٥.

-الشعر و الوجود و الزمان -رؤية فلسفية- عبد العزيز بومسهولي، إفريقيا الشرق ٢٠٠٢ المغرب.

- خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر ط١، ٢٠٠٢.

- أحمد يوسف داود، لغة الشعر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٨٠.

- أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، ط٢، بيروت، ١٩٧٨.

-يحيى الراضي، الحب في التصوف الإسلامي، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩.

-د. هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩.

-د. ياسين حسين الويسي، التصوف في العراق ودوره في البناء الفكري للحضارة الإسلامية، دار الزمان، دمشق، ٢٠٠٩.

-أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٩.

-أحمد علي زهرة، الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، دار نينوى، دمشق، ٢٠٠٤.

-صهيب الرومي، التصوف الإسلامي، دار بيسان، بيروت، ٢٠٠٧.

-عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد، دمشق ٢٠٠٦.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

نستطيع أن نميز في إنتاج الصوفية بين نوعين: الأول ما كان نتاجاً للفهم في كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم)، وأقوال الصحابة رضي الله عنهم، وأرى أنني في هذا الكتاب قد أعطيت هذا الجانب حقه من العرض والبيان.

والنوع الثاني ما كان تأثراً بالتراث الثقافي الأجنبي عن البيئة الإسلامية، أو تقليداً لبعض الاتجاهات الغريبة عن الإسلام، وقد اجتهدت في أن أضع في هذا النوع النقط فوق الحروف وأبين جذوره وأصوله الأولى. وسنرى كلاً من النوعين واضحاً أمامنا ويدل بنفسه على نفسه، أهو نتاج لكتاب الله وسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) أم هو خارج على كتاب الله وعلى سنة الرسول (صلى الله عليه وسلم)؟

ونحن بالنسبة للنوع الأول، لا نرى فيه تصوفاً، ولا نحكم على أصحابه حين قالوه بأنهم متصوفون. وإنما نسميهم مجتهدين، فاقهين في دين الله قد أوتوا فهماً وعلماً خاصاً لكتاب الله وسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فيما تكلموا فيه من الموضوعات التي نظروا فيها، فنالهم ما نال عبد الله ابن مسعود من دعوة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في قوله: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" وتحقق فيهم قوله (صلى الله عليه وسلم) أيضاً: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين".

وهو أيضاً من قبيل ما قرره الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين سئل: "هل خصكم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بشيء من العلم دون الناس؟ فقال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن".

فهذه الدراسة التي ستقابلنا في هذا الكتاب دراسة موضوعية داخلية للتصوف تعتمد على النصوص ونقدها وتبين ما فيها من جوانب إسلامية أو غير إسلامية، كما أنها تعمد إلى الجانب التاريخي لبيان الصلات الثقافية بين العالم الإسلامي، والثقافات الأخرى وأثر ذلك على منهج المتصوفة وتفكيرهم. فهي دراسة مقارنة تقصد إلى بيان نقاط التأثير والتأثر، وتشير محذرة إلى خطر تفسير الدين بالفلسفة، لأن الدين شيء والفلسفة شيء آخر.

الدين تنزيل من حكيم حميد، ولذلك لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وقد جاء واضحاً مفصلاً، لا يحتاج إلى بيان من عند غير الله أو غير الرسول (صلى الله عليه وسلم) كما قال تعالى، مخاطباً نبيه محمداً (صلى الله عليه وسلم): ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[1] ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2].

أما الفلسفة فهي- كما نعرفها جميعاً وكما تتحدث هي عن نفسها- مجرد ظن وتخمين من البشر، وما يأتي به البشر قابل لأن يأتي متناقضاً مع الحق ومع نفسه، وخاصة فيما يتصل بعقيدة الألوهية كما قال تعالى فيما هو من عند غير الله حين تحدث عن القرآن وأنه من عند الله: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[3].

فليس عند الفلاسفة- وخاصة غير المسلمين من قدماء اليونان والفرس- من العلم الإلهي كما يقول ابن تيمية: ما تحصل به النجاة والسعادة، بل وغالب ما عندهم منه ليس بمتيقن معلوم، بل قد صرح أساطين الفلسفة أن العلوم الإلهية لا سبيل فيها إلى اليقين، وإنما يتكلم فيها بالأحرى والأخلق. فليس معهم فيها إلا الظن (٥٣ : ٢٨، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً)، ولهذا يوجد عندهم من المخالفة للرسل أمر عظيم باهر، حتى قيل لبعض الأشياخ الكبار ممن يعرف الكلام والفلسفة والحديث وغير ذلك: ما الفرق الذي بين الأنبياء والفلاسفة؟ فقال: السيف الأحمر: يريد أن الذي يسلك طريقتهم يريد أن يوفق بين ما يقولونه، وبين ما جاءت به الرسل: "فيدخل من السفسطة والقرمطة[4] في أنواع من المحال الذي لا يرضاه عاقل، كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم. ومن هنا ضلت القرامطة والباطنية[5] ومن شاركهم في

---

(١) سورة النحل (٨٩).

(٢) سورة النحل (٤٤).

(٣) سورة النساء (٨٢).

(٤) أي الآراء التي تأخذ بأصول الفلسفة القديمة، في أمور الألوهية والكون والنبوات والرسل والخلافة، وتفسر بها ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف بهذا الصدد، أو تخضعه لهذه الأصول الفلسفية الإلحادية التي أكسبتها طائفة الإسماعيلية ذلك الطابع الإلحادي القائم الذي لم يكن بهذا المظهر عند أصحابها الأوائل. والقرامطة نسبة إلى حمدان بن الأشعث قرمط مؤسس هذه الطائفة في العراق في القرن الثالث الهجري.

(٥) هم مؤسسو هذه المذاهب الإلحادية في عصر الدولة العباسية تحت ستار التشيع لآل البيت قصداً إلى الكيد للإسلام بإسقاط الدولة العباسية، وزعزعة الإسلام في النفوس بالنيل من الصحابة رضي الله عنهم الذين حملوه إلى العالم

بعض ذلك"[1] من غلاة المتصوفة والشيعة الذين أخذوا بالفلسفة في العقيدة وأمر النبوات والرسل والأولياء والكرامات والمعجزات، لأنهم أقاموا أمر الدين فيما يتصل بالعقيدة والألوهية على ظنيات الفلاسفة.

إذن كيف نفسر البين الواضح الثابت المنزل من لدن حكيم حميد، بما هو خيال ووهم وظن، ومن اختراع البشر، أو نحاول التوفيق بينهما؟

إن الدين الإسلامي في ذاته- عقيدة وشريعة، وأخلاقاً- دين كامل متكامل مع نفسه، تفسر منه العقيدة الشريعة، وتؤيد الشريعة منه العقيدة، وتؤيد الاثنتين منه الأخلاق. فقد صاغه خالق الكون، وبارئ الوجود، ليصلح به خليفته (الإنسان) على هذا الكون وعلى هذا الوجود، وليصلح به هذا الكون ويرقي هذا الوجود. ولا معرفة لغير الله بإصلاح كونه، وإصلاح خليفته على هذا الكون، كما قال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2]؟. وكما بدأ هذه السورة التي منها هذه الآية بقوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ توجيهاً منه لنا سبحانه وتعالى وحضاً لنا على أن ننظر في عظمة هذا الملك الذي يثبت عظمة الخالق، وتفرده بالعزة والجلال، والإتقان لما خلق من كونيات، ودينيات، فمن آمن إيماناً حقيقياً فلينظر في كونيات الله تعالى، يجد نفسه مدفوعاً إلى الأخذ بدينياته من باب توافق كمال الدين والعلم مع كمال الخلق والوجود ﴿مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾[3]، وامتداداً لصنع الله الذي أتقن كل شيء، وأنه ﴿خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾[4] وإيماناً في النهاية بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً﴾[5]؟.

الإسلامي وبلغوه للناس. وجعلوا اسم الله يردد في هذه البلاد الجديدة خارج الجزيرة العربية. لأنهم رأوا أنهم إذا طعنوا فيمن حمل الإسلام من الصحابة، وشككوا فيهم، فقد وصلوا إلى تحلل الناس من الإسلام ونبذه. ولكن لم يتم لهم ذلك والحمد لله وكشف الله سترهم وبين أمرهم، وأزالهم من الوجود على يد كثير من خلفاء المسلمين الصادقين كصلاح الدين (٧٩٣ هـ) وأولاده في اليمن، وصلاح الدين في مصر، والتتر في العراق والشام وبلاد الشرق. وهم يجتمعون مع القرامطة وإخوان الصفا في هذا الاتجاه. والكل باطنية، ومن دولهم الفاطميين في مصر، والصليحية باليمن. انظر: قطر الولي على حديث الولي للإمام الشوكاني طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩م ص ٢٨٣- ٢٩٠، قرامطة العراق: الباب الأول والثاني للأستاذ محمد عبد الفتاح عليان طبع القاهرة سنة ١٩٧٠م.

(١) نقض المنطق لابن تيمية القاهرة الطبعة الأولى ص ١٧٨.

(٢) سورة الملك (١٤).

(٣) سورة الملك (٢).

(٤) سورة النمل (٨٨).

(٥) سورة النساء (١٢٢).

لأن من ينظر في الكون وعظمته ويؤمن بأن الله صانعه، سيعظم دينه تعالى إلى جانب إعظامه لكونه، وسيدرك مدى أهمية خطاب الخالق للمخلوق.

فصانع الشيء أدرى بما يصلح هذا الشيء ممن لم يصنعه، وخالق الكون هو الذي يطلب لهذا الكون ومن فيه، لا من لم يخلقه ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾.

فمن أراد أن يسلك طريق الهدى، وطريق دعوة الحق، فليلزم هدى محمد (صلى الله عليه وسلم) كما قال تعالى: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ من دُونه لاَ يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلاَّ كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلاَّ فِي ضَلاَلٍ﴾.

وهكذا، فالذين يتجهون إلى أقوال الفلاسفة في دينياتهم وعقائدهم، وينشدون الإيمان والطمأنينة في القلب والفكر والنفس والضمير، فهم كهؤلاء الذين يدعون من دون الله، لن يستجيب لهم هؤلاء الفلاسفة الذين يدعون أقوالهم وينشدون فيها الحق من دون قول الله، ولن يجدوا فيها إلا الضلال، كما قال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾.

فليس أمامنا إلا إتباع سبيل الله وسبيل المؤمنين وقوفاً عند حدود قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾، وليس أمامنا إلا صراط واحد هو صراط الله الذي نادانا إلى سلوكه في قوله: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

وسنجد في هذا الكتاب بيان تفرق السبل بالفلاسفة والصوفية من المسلمين حين خدعوا بفلسفات الوثنيين من يونان ومن فرس ومن هنود، وبعدهم عن كتاب الله، فيما أخذوا به من آراء هؤلاء في مسائل المعرفة والعلم اللدني وسنجد خطأهم واضحاً في تكييفهم للنبوة والوحي وتفسيرهم لخلق الكون ووجوده. وكفى بهذا شاهداً على أن أمور الدين ومسائل العقيدة، لا يصلح فيها إلا ما هو تنزيل من حكيم حميد وأن الله الخالق لكونه ووجوده هو الذي يطب له كما قال تعالى: ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾.

١١ من ذي الحجة ١٣٩٥ هـ

١٣ من ديسمبر ١٩٧٥م

د. إبراهيم إبراهيم هلال

الفصل الأول

نشأة التصوف في البيئة الإسلامية

مرجعنا في ذلك أولاً وقبل كل شيء هو تعريف التصوف لأننا عن طريق هذا التعريف الذي يرتضيه المتصوفة أنفسهم نستطيع أن نصل إلى رأي في نشأه التصوف في البيئة الإسلامية ونعرف أهم العوامل في نشأته.

(أ) تعريف التصوف:

رغم كثرة التعريفات التي عرف بها التصوف الإسلامي في كتب التصوف وغيرها، فإننا نستطيع أن نقول إن التصوف كما يراه الصوفية[1] في عمومه هو السير في طريق الزهد، والتجرد عن زينة الحياة وشكلياتها وأخذ النفس بأسلوب من التقشف، وأنواع من العبادة والأوراد والجوع، والسهر في صلاة أو تلاوة أوراد حتى يضعف في الإنسان الجانب الجسدي، ويقوى فيه الجانب النفسي أو الروحي، فهو إخضاع الجسد للنفس بهذا الطريق المتقدم، سعياً إلى تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس كما يقولون، وإلى معرفة الذات الإلهية وكمالاتها، وهو ما يعبرون عنه بمعرفة الحقيقة.

والإسلام يدعو حقيقة إلى إخضاع الجسد أو الحس للنفس، وللدين والعقل، ولكن لا عن اتخاذ كل ما أشار به الصوفية، وإنما عن طريق الإيمان بالله وباليوم الآخر، وبالرسل والأنبياء جميعهم، والعمل بشريعتهم التي تبلورت أخيراً في شريعة محمد (ص) في حدود الطاقة بعد أداء الواجبات والانتهاء عن المنهيات.

وبهذا، فسلوك التصوف، سلوك متزيد، يقهر في النفس الإنسانية معنوياتها، ويحاول في أحوال تطرفه أو تفلسفه، أن يباعد بينها، وبين الحياة، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾.

وإذا كان التصوف في الإسلام قد غلب عليه هذا الطابع في التعريف المتقدم، فإن ذلك راجع إلى أنه قد تأثر في ذلك بفلسفات أجنبية عن الدين الإسلامي، وعن بيئته. سواء أكانت

---

(١) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي. للدكتور أبو الوفا التفتازاني، القاهرة سنة ١٩٧٤م ص ٣-١٢، في التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكولسون. ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة سنة ١٩٦٥، الفصل الأول، والفصل الثالث من ص ٦٦-٦٩، المدخل إلى التصوف الإسلامي للسيد محمود أبو الفيض المنوفي، القاهرة الطبعة الأولى.

هذه الفلسفات، فلسفات أجنبية عن البيئة الإسلامية كلية، أو أنها أخذت من البيئة الإسلامية عن طريق الشيعة، وعن طريق الفلاسفة الإسلاميين.

فالتصوف الإسلامي قد خلط بالدين الإسلامي ما ليس منه في جانب العبادة، والمعرفة، وأصبحت معرفة الصوفية في عمومها، معرفة فلسفية، أو إشراقية[1] لا معرفة دينية ترجع في كشفها، إلى محض التمسك بالكتاب والسنة.

فالإشراق الفلسفي الذي عرف من قبل عند سقراط وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم من فلاسفة اليونان، والهنود والفرس والذي يصل فيه المرء بعد مرحلة التجرد والرياضة وللعبادة إلى مرحلة الكشف، والإخبار عن المغيبات هو غاية التصوف الإسلامي في منهجه الفلسفي.

وقد شاع هذا المنهج بتلك الغاية الإشراقية في البيئة الإسلامية، وإن كنا قد وجدنا المنهج السني والأصول الإسلامية بجانب ذلك المنهج الإشراقي تعيش معه جنباً إلى جنب، عند كثير من المتصوفة. فأفادوا في علم الأخلاق وفي أصول تربية النفس. وفي مناهج البحث في العلوم[2].

(ب) مظاهر تأثر التصوف الإسلامي بالفلسفات الأجنبية:

وقد أدى ولع الصوفية المسلمين بالمنهج الإشراقي أن أخذوا المعرفة عن مخالفيهم من أبناء الديانات الأخرى التي رثت وبليت ودخلها التبديل والغنوص. فهذا هو إبراهيم بن أدهم[3] يفصح لنا عن أصول التصوف وغاياته، فيقول: "تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان: دخلت عليه في صومعته، فقلت له يا سمعان: منذ كم أنت في صومعتك هذه؟ قال: منذ سبعين سنة. قلت: ما طعامك؟ قال: يا حنفي، وما دعاك إلى هذا؟ قلت: أحببت أن أعلم. قال: في كل ليلة حمصة. قلت: فما الذي يهيج من قبلك حتى تكفيك هذه الحمصة؟ قال: ترمي الذين بحذائك (يظهر أنه يريد ملائكة) قلت: نعم. قال: إنهم يأتونني في كل سنة يوماً واحداً، فيزينون

---

(١) الإشراق بالمعنى الفلسفي الصوفي هو تلقي العلم الغيبي والمعرفة الإلهية عن العالم العلوي الروماني بعد سلوك طريق التصوف من رياضة روحية ومجاهدة النفس بحيث تصفو من الكدورات البشرية، وحينئذ ينعكس عليها، أو يشرق فيها من العلوم والمعارف ما هو منقوش في العالم العلوي الروحاني من الملائكة أو العقول، والنفوس الفلكية. والإشراقيون هم الذين يرون أن المعارف تحصل عن هذا الطريق ويطلبونها به.

(٢) انظر: الدكتور محمود قاسم في: الخيال في مذهب محي الدين بن عربي القاهرة سنة ١٩٦٩ : الفصل الأول، والرابع والخامس، محي الدين بن عربي القاهرة، الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة سنة ١٩٧٤م، ص ٤-٥.

(٣) المتوفى سنة ١٦١ هـ.

صومعتي، ويطوفون حولها يعظمونني بذلك، وكلما تثاقلت نفسي عن العبادة، ذكرتها تلك الساعة، فأنا أحتمل جهد سنة لعز ساعة، ... . . فوقرني قلبي المعرفة"[1]. فهو قد وقر في قلبه المعرفة، ولكنه لم يحدثنا عما يريد بتلك المعرفة وأغلب الظن أنها ليست إلا ما نلمسه من سياق القصة، وهو التجرد الكامل للعبادة والعزلة، والإقلال من الطعام كما يفعل ذلك الراهب، وهذا من إبراهيم بن أدهم دعوة إلى سلوك هذا الطريق، ثم ما نلمسه فيها من طلب تعظيم المريد لشيخه، وتقديسه كتقديس الكعبة أو الله كما فعلت الملائكة بصومعة ذلك الراهب، وهذا هو ما لمحناه أيضاً عند أبي يزيد البسطامي في عرضه لآرائه واتجاهاته. يحدثنا أنه سافر مرة حاجاً فلقيه القطب في الطريق وأمره أن يعود قائلاً له: "إن الله هو ما تراه في بعين قلبك. لأنه اختارني بيتاً له، فإذا رأيتني فقد رأيته. وطفت حول الكعبة، وإذا عبدتني فقد عبدته وسبحت له. فلا تظنن أني شيء غيره"[2]. فهنا التعظيم للولي أو القطب كما في تلك القصة المتقدمة لإبراهيم بن أدهم مع الراهب، وإن كان سر التعظيم هنا قد وضح بفعل التطور، وهو أن الله قد حل في ذلك القطب، أو أن ذلك القطب مجلى من مجالي الله سبحانه وتعالى. كما يقول أصحاب مذهب الحلول أو وحدة الوجود. ويمكن أن نتبين مصدر هذا الاتجاه عند أبي يزيد من قول نيكولسون".

". . فأبو يزيد هو الذي أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة[3] الوجود التي كانت ذائعة ذيوعاً عظيماً في أنحاء فارس حتى زمن الساسانيين[4].

وهذه النزعة الفارسية الهندية- أعني نزعة وحدة الوجود- من خصائص التفكير الشرقي، كما أن النزعة "الثيوسوفية" (النزعة نحو المعرفة الإلهية) من خصائص التفكير اليوناني، وسأذكر الآن بعض الأقوال التي نسبت إلى أبي يزيد بما يتمثل فيها:

(أ) مذهبه في الفناء.

(ب)نظريته الصارمة في وحدة الوجود.

(ج) قوته الشعرية والخيالية كما تظهر في تفكيره، والتي تخرج به إلى جو غير إسلامي:

---

(١) تلبيس إبليس، ص(١٤٨).

(٢) نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(١٥٧) نقلاً عن المثنوي لجلال الدين الرومي (طبعة بولاق، ص(١-٥٩)).

(٣) ربما بذور القول بها لا نفس النظرية كاملة.

(٤) ملوك الفرس قبل الإسلام.

(أ) "للخلق أحوال، ولا حال للعارف- لأنه محيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره"[1].

(ب)"إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني". "سبحاني ما أعظم شأني" "خرجت من بايزيدتي كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق، والمعشوق، والعشق واحد، لأن الكل واحد في عالم التوحيد"[2].

ونجد نفس العبارة الأخيرة تقريباً عند أفلاطون كما يقول السهروردي المقتول[3]: "وقد حكى الإلهي أفلاطون عن نفسه فقال ما معناه: "إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانباً، وصرت كأني مجرد بلا بدن عري عن الملابس الطبيعية بريء عن الهيولى، فأكون داخلاً في ذاتي، خارجاً عن سائر الأشياء، فأرى في نفسي من الحسن، والبهاء، والسناء، والضياء، والمحاسن العجيبة الأنيقة ما أبقى متعجباً، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف"[4].

وفي هذا المعنى أيضاً يقول أفلوطين: "... لنعتزل العالم الخارجي، ولنتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل، وبعد الاتحادية، لنذهب نقل للآخرين، إن استطعنا القول ماهية الاتحاد هناك. . في هذه الحياة نستطيع أن نراه، وأن نرى أنفسنا، بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية نرى أنفسنا ساطعين نوراً، مليئين نوراً معقولاً، أو بالأحرى نصير نحن نوراً خالصاً... نصير إلهاً متقداً حباً"[5].

---

(١)نقلاً عن الرسالة القشيرية طبعة مصر سنة ١٣٣٠، ص(١٤١) س (١٠) من أسفل.

(٢) نقلاً عن تذكرة الأولياء، جـ١، ص(١٣٧) من ٦ ثم، ص(١٤٠) ص(١٤) ثم، ص(١٦٠) س ١١ وإن كنت أرى أن في هذه الأقاويل حلولاً أو اتحاداً لا وحدة وجود كما يقول نيكولسون، أو تغلغلاً في الفناء كما يحكي نيكولسون نفسه عنه أنه أول من استعمل كلمة الفناء الصوفي بمعناها الدقيق، ص(٢٣) في التصوف الإسلامي.

(٣) أبو الفتوح يحيى بن حبش أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي قتله صلاح الدين الأيوبي انتقاماً للسنة سنة (٥٨٨) هـ.

(٤) ص(١١٢) كتاب التلويحات ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية للسهروردي، كما نرى نفس هذه العبارة تقريباً في كتاب الربونية المنسوب لرجال الأفلوطينية الحديثة منسوبة لأفلوطين، وربما كانت هي عبارة أفلاطون في الأصل، كما وجدناها أيضاً في تاسوعات أفلاطوين. انظر التساعية الرابعة، المقال الثامن، ص(٣٢٣) والمقدمة، ص(٥٥- ٥٦). تحقيق د. فؤاد زكريا، القاهرة سنة ١٩٧٠م، في الفلسفة الإسلامية، ص(٤٣-٤٤) تأليف الدكتور إبراهيم مدكور الطبعة الثانية.

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية، للأستاذ يوسف كرم، ص(٢٨٩) الطبعة الخامسة القاهرة.

وفي هذا ما يلقي ضوءاً على إحدى النواحي التي تأثر بها التصوف الإسلامي بعامة وأبو يزيد البسطامي بخاصة، وأن ما أبداه من عرضه لحالة الفناء كما يراها، أو كما أحس بها، ليست نتيجة لاتجاه إسلامي، وإنما هو وليد تلك النظريات الأجنبية، سواء كانت يونانية صرفة، كما رأينا في عبارة أفلاطون أو كانت يونانية فارسية، كما هو ظاهر من المشابهة بينه وبين أفلوطين.

(ج) "ويروي أنه سئل يوماً كيف وصلت إلى هذه الدرجة، وبأي وسيلة حصلت في هذا المقام؟ فقال: خرجت ذات ليلة من بسطام وكنت صبياً، وقد أضاء القمر، وسكن كل شيء، فرأيت حضرة كانت العوالم الثمانية عشر ألفاً إلى جانبها كالذرة، فاضطربت واعترتني دهشة عظيمة، وصحت يا رب! ساحة خالية مع هذا العظم! وملك موحش مع هذا الجلال؟! بل لأننا غير ذلك شئنا، فإنه ليس كل من عفر وجهه أهلاً للدخول في هذه الساحة"[1].

ونلمح في هذه العبارة الأخيرة دعوة إلى الفناء في المجاهدة من أجل الوصول إلى الله أو الفناء فيه، ونلمح فيها أيضاً نظرة تشاؤمية، وتضييقاً لفكرة النجاة أو الوصول إلى رضاء الله، وذلك ضد قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[2]، وقوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾[3] الخ.

وفي أبي يزيد يقول نيكولسون أيضاً: "ولو أننا افترضنا صحة الأقوال التي ينسبها إلى أبي يزيد البسطامي فريد الدين العطار في "تذكرة الأولياء" (جـ١ ص ١٣٤-١٧٩) لعددناه من غلاة القائلين بوحدة الوجود الداعين إلى رفع التكاليف الدينية، مبشراً بمذهب الحسين بن منصور الحلاج[4] وإن كان كلامه لا يصدق إلا على الشق الثاني وهو القول بالحلول كما ظهر عند الحلاج أخيراً.

هذه أقوال، واتجاهات من المسلم به أنها ليست من وحي القرآن والسنة وإنما يمكن أن نلتمس أصولها في تلك الفلسفة اليونانية والديانة الهندية والأفكار الفارسية، فإن أبا يزيد هذا "كان من أهل خراسان، وكان جده زرادشتياً، وشيخه في التصوف كردياً، ويقال إنه أخذ عقيدة الفناء الصوفي عن أبي علي السندي الذي علمه الطريقة الهندية التي يسمونها، مراقبة الأنفاس"

---

(١) نقلاً عن تذكرة الأولياء، جـ١، ص(١٥٥) س ٢٠، وينظر في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(٢٤-٢٥).

(٢) سورة العنكبوت آية (٦٩).

(٣) سورة الأعراف آية (١٥٦).

(٤) نفس المصدر، ص(٢٣).

والتي وصفها هو بأنها "عبادة العارف بالله"[1]. وتلك المجاهدة التي أشرت إليها في عبارته الأخيرة، والفناء الذي اشتهر به وتعريف الصوفية له من الناحية الخلقية بأنه محو الصفات الذميمة، والتخلق بكل خلق حميد، وارتباطهما ببعضهما على أن الأول طريق الثاني مما جعل نيكولسون يرد ذلك إلى الفلسفة البوذية[2]. ومما يجعلنا نذهب هذا المذهب ما يرويه لنا الدكتور محمد مصطفى حلمي، في هذا الصدد من تشابه بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبين التصوف الإسلامي رغم أنه معارض من الأصل في أن التصوف الإسلامي، ليس وليد الإسلام ذاته، يقول: "على أن ثمة شبهاً ظاهراً بين بعض العقائد والنزعات الفارسية القديمة وبين بعض التعاليم والمذاهب الصوفية الإسلامية: فالزهد في التصوف الإسلامي يشبه الزهد والرهبنة المانوية كما يشبه الزهد والقناعة والنهي عن ذبح الحيوان في الديانة المزدكية. . ولقد شاعت هذه العقائد فيما شاع بين المسلمين من تراث الفرس القديم. ووجدت من الشيعة من اعتنقها، وتعصب لها، ومن الصوفية ومن تلقاها بالقبول، وتأثر بها عن قصد أو غير قصد[3].

كما أننا إذا نظرنا إلى المشابهة القوية، بين عبارة أبي يزيد المتقدمة، وبين عبارة أفلاطون أمكننا أن نرى إلى أي حد كان الصوفية يولون وجوههم، نحو الفلسفات، والعقائد الغير إسلامية يأخذون عنها أصولهم، واتجاهاتهم في تصوفهم. وأنهم كانوا يتمثلون بالفلاسفة غير الكتابيين ورجال الكهنوت والتصوف البوذي والفارسي.

وهذا أبو سليمان الداراني يخرج بنا عن الجو القرآني إلى تلك الأجواء المتقدمة فيقول في فضيلة العارف: "إن الله تعالى قد يكشف للعارف، وهو نائم في فراشه من السر، ويفيض عليه من النور، ما لا يكشفه للقائم في صلاته، وإذا استيقظت في العارف عين قلبه، نامت عين جسده، لأن العارف لا يرى سوى الحق"[4]. فكيف لا يكون القائم في صلاته عارفاً في نظرهم؟ ثم إننا نراه، في العبارة الأخيرة يفسر العارف بالفاني.

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(٧٥).

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) الحياة الروحية في الإسلام، ص(٤٢).

(٤) في التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكولسون، ص(٦) نقلاً عن تذكرة الأولياء، جـ١ ، ص(٢٣٤) س (٢٣). والعبارة موجودة أيضاً باختصار في الرسالة القشيرية، ص(١٤٢) س (٧) من أسفل.

وإننا لنجد اتجاهاً يكاد يكون عاماً عند جميع المتصوفة ومتأخري الزهاد، وهو حديثهم عن المعرفة والعارف، وتفسير هذه المعرفة بالفناء عن النفس(١) وبقائها بالله، ولا نجد هذا الاتجاه، ولا هذا الحديث عن المعرفة، لا عند علماء السنة ولا في القرآن الكريم، ولا في الأحاديث الصحيحة المعتد بها، وإنما نجد الحديث عن العلم والإيمان، ونجدهما في إطار عمل حافز إلى الإصلاح الفردي والاجتماعي، والاندماج في المجتمع إيجابياً وإصلاحياً من أجل نفع الغير والانتفاع من الغير، على الضد من تفسير المعرفة عند هؤلاء وفهمهم لها.

سئل الجنيد* عن العارف فقال: "لو أن الماء لون إنائه"(٢) وهنا انتقل من الفناء إلى الاتحاد. وقال سهل بن عبد الله "المعرفة غايتها شيئان: الدهش والتحير"(١) فكيف تكون المعرفة موصلة

---

(١) ينظر مثلاً الرسالة القشيرية، ص(١٤١-١٤٣) واللمع لأبي نصر السراج، ص(٥٦-٦٤) وهناك ينقل عن بعضهم وقد سئل عن المعرفة: : "إذا اجتمعت المتفرقات واستوت الأحوال والأماكن وسقطت رؤية التمييز"، ويعلق على ذلك "يكون العبد في جميع أحواله بالله ولله، مأخوذاً عما سوى الله"، ص(٦٢).

* هو أبو القاسم الجنيد البغدادي بن محمد بن الجنيد القواريري أو الزجاج، وقد لقب بهذا اللقب لأن والده كان يبيع الزجاج. ولد الجنيد البغدادي وعاش وتوفي في بغداد عام ٢٩٨ هجرية. يقول الجنيد: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات".

إن جوهر التصوف عند الجنيد البغدادي هو الفناء عن الذات والبقاء بالله، والحب الصوفي عنده، هو حالة اتصال بالمحبوب وانفصال عنه، وحالة حضور وغياب. ويتحقق هذا الحب في الفناء بالله. ويرى الجنيد أن الصوفية يتذوقون لذات وينعمون بثمرات ويحظون بأسرار لو علم بها ملوك الدنيا وحكامها لسلبوهم ما يملكون، ويقول: "لو علم الملوك ما نعانيه من لذات ونعيم لجلدونا بالسيوف".

تأثر الجنيد بخاله السري السقطي، أحد أبرز المتصوفة آنذاك أو ما يطلق عليه (سيد الطريقة الصوفية)، ولكن الجنيد تفوق عليه، حين عرف المعنى الحقيقي للتصوف، وحرره من شكليته. آمن الجنيد بأن العلم يتقدم التصوف، لذلك فقد انكب على القراءة وتعرف بمشاهير عصره، ومنهم سفيان الثوري.

أسس الجنيد حلقة للدرس، وأصبح له مريدون وطلاباً ينهلون من علمه، وقد تخرج على يديه عدد كبير من رجال العلم والفكر، كأبي بكر الشبلي وأبي محمد عبد الله الرازي وأبي بكر الواسطي وغيرهم. وقيل فيه إنه كانت له الزعامة في العلوم والمعارف. وحين سئل يوماً من أين استقيت العلم؟ قال: من بين يدي الله على تلك الدرجة، مشيراً إلى درجة في داره.

ترك الجنيد الكثير من الرسائل التي تحمل أفكاره و آراءه، وقد وصل بالتصوف الإسلامي في القرن الثالث إلى ذروته، وهو أعمق صوفية هذا القرن وأكثرهم خصباً، حتى قيل: "ثلاثة في الدنيا لا رابع لهم، أبو عثمان في نيسابور، والجنيد في بغداد، وأبو عبد الله بن الجلاء في الشام".

حيث دفن الجنيد في بغداد، أقيم مسجد في المكان نفسه، وأطلق عليه اسم الجنيد.

(٢)(٤) نفس المصدرين المتقدمين.

لحيرة[2]! والقرآن الكريم يقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾[3]﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا ﴾[4]؟ ويقول الشبلي: "العارف لا يكون لغيره لاحظاً، ولا بكلام غيره لافظاً، ولا يرى لنفسه غير الله تعالى حافظاً"[5]. وسئل: متى يكون العارف بمشهد من الحق؟ قال: إذا بدا الشاهد، وفنى الشواهد، وذهب الحواس، واضمحل الإحساس"[6]. وقال الجنيد: "العارف من نطق الحق عن سره وهو ساكت"[7]. ويحكي سري السقطي أنه رأي أستاذه معروفاً الكرخي في النوم كأنه تحت العرش فيقول الله عز وجل لملائكته من هذا؟ فيقولون أنت أعلم يا رب فيقول هذا معروف الكرخي سكر من حي فلا يفيق إلا بلقائي"[8].

(ج) التصوف الملامتي وبعده عن الروح الإسلامية:

فإذا انتقلنا عن هؤلاء، وعن معرفتهم وعن فنائهم عن أنفسهم، وذهبنا إلى أبي عثمان الحيري المتوفى سنة ٢٩٨ هـ وأبي عمرو بن نجيد المتوفى سنة ٣٦١ هـ- وهما من الملامتية- رأينا نمطاً آخر من التصوف وهو الفناء عن الأعمال أو الاستهتار فيها جلباً للملامة، وتعرضاً لذم الخلق بدلاً من مدحهم، أو الاتجاه دائماً- من جانب الشخص نفسه- نحو النفس باللوم، والشك فيها دائماً والنظر إليها نظرة التقصير. ونستطيع أن نتبين أن هذا التطرف موجود في كلا

---

(٥) وإننا لنجد هذا المعنى عند ابن عربي الصوفي المتفلسف، والذي يعتبر مذهبه أقرب المذاهب الصوفية إلى العناصر الفلسفية، وخاصة الفلسفة الأفلاطونية الحديثة الممزوجة باتجاهات الغنوصية الفارسية. وهذا الأخير يرى أن المراد بتلك الحيرة هو "أن يرى الصوفي الحق في كل شيء ويرى الواحد كثيراً، والكثير واحداً، والأول، آخراً، والآخر أولاً... إلى غير ذلك من الأمور المتناقضة التي توقع في الحيرة، ولكنها ليست حيرة الارتباك، وقصور الفهم... ولكنها حيرة العارف بالله المشاهد لتجليه في مرآة الوجود، حيرة السعادة العظمى، وحيرة الوصول إلى المأمول لا حيرة الحرمان".

وهي ما يعنيها نوح في دعائه لقومه- في مذهب ابن عربي- لا دهانة عليهم، في قوله: "ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً" ينظر النصوص، ص(٧٣) النص الثالث. والتعليقات على الفصوص، ص(٤٠) (٤٠) الفص الثالث أيضاً. لنشر الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة سنة ١٩٤٦م.

(٣)سورة الأنفال آية (٢).

(٤) سورة الحجرات آية (١٥).

(٥) الرسالة القشيرية، ص(١٣٢) س (١١) وصدر العبارة هو محل الاستشهاد.

(٦) اللمع لأبي نصر السراج، ص(٥٧).

(٧) القشيرية، ص(٩).

(٨) القشيرية، ص(٩).

الاتجاهين: الفناء عن النفس، والفناء عن الأعمال من تعليق أبي بكر الواسطي، على اتجاه أبي عثمان الحيري. عن أبي علي الدقاق أنه قال: "لما دخل الواسطي نيسابور، سأل أصحاب أبي عثمان (الحيري) بماذا كان يأمركم شيخكم؟ فقالوا: كان يأمرنا بالتزام الطاعات، ورؤية التقصير فيها، فقال أمركم بالمجوسية المحضة: هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجربها"[1]؟. ومن كلام أبي عثمان الحيري: "لا يرى أحد عيب نفسه، وهو يستحسن من نفسه شيئاً، وإنما يرى عيوب نفسه من يتهمها في جميع الأحوال"[2] وهذا تطرف، مقابل لتطرف الصوفية في الفناء، من شأنه النزول بالقيم، وكتب النفس ونزع الثقة منها، وربما دفعها إلى التحير والدهش اللذين أشار إليهما سهل بن عبد الله فيما تقدم من وصفه للمعرفة وغايتها.

وإذا اجتمع هذان الاتجاهان في شيء فإنما يجتمعان في السلبية نحو دين الله ومجتمعه، فأحدهما لا يبغى من أعماله إلا الوصول إلى الله أو الاتحادية والبعد عن الناس، والآخر لا يبغى من أعماله إلا الوصول إلى مذمة الناس له على خلقه وعمله، والعمل على إشاعة الفساد وإظهاره بينهم.

وقد خدع كثير من الباحثين في أمر هؤلاء الصوفية نظراً لما ادعاه هؤلاء الآخرين من التمسك بالكتاب والسنة ستراً لما هم فيه من أباطيل يأباها عليهم المسلمون.

والنظرة الفاحصة تبين أن هؤلاء الصوفية ضحية نظرة تشاؤمية نحو الحياة والناس، وربما كان مبعثها ما بقي في نفوسهم من رواسب ديانات بلادهم البائدة[3]، أو ما منوا به من هزيمة على أيدي المسلمين وتحكم العرب فيهم، واعتزازهم عليهم[4]. وهذا هو السر في ازدهار التصوف على العموم في البلاد الفارسية أكثر منه في أي بلد آخر[5] مما جعلنا نرى في كل صورة من صوره صراعاً مع الدين وبعداً عنه، فالملامتية يدعون "أنهم مع الله أشبه بمحمد "ص". لم يؤثر باطنه في ظاهره بعد ما ناله مر القرب والدنو عندما رفع إلى المحل الأعلى، فلما رجع إلى الخلق تكلم

---

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي: رسالة الملامتية والصوفية، ص(٢٤).

(٢) نفس المرجع، ص(٤٢).

(٣) ينظر الصلة بين التصوف والتشيع، ص(٣٥٦) جا ، وفي التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(٥) في حديث نيكولسون عن أبي سليمان الداراني.

(٤) ينظر مؤقتاً الصلة بين التصوف والتشيع، جا ، ص(٢٥١).

(٥) نفس المصدر، ص(٣٥٦).

معهم في أمور دنياهم كما لو كان واحداً منهم، وهذا أكمل العبودية"[1] ولذلك فهم "قد قاموا مع الحق تعالى على حفظ أوقاتهم ومراعاة أسرارهم، فلاموا أنفسهم، على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات وأظهروا للخلق قبائح ما هم فيه، وكتموا عنهم محاسنهم، فلامهم الخلق على ظواهرهم، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم"[2].

ولقد قال ابن تيمية من قبل في أمر هؤلاء الملامتية: "وأما الملام على فعل ما يكرهه الله أو ترك ما أحبه، فهو لوم يحق بحق، وليس من المحمود الصبر على هذا الملام، بل الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل. وبهذا يحصل الفرق بين الملامة على ما يحبه الله ورسوله، ولا يخافون لومة لائم في ذلك، وبين الملامية الذين يفعلون ما يبغضه الله ورسوله، ويصبرون على الملام في ذلك"[3] ويتحدث الدكتور أبو العلا عفيفي عن الأسس التي شكلت مذهب هذه الطائفة فيقول: "ويخيل إليّ أن الأساس النظري العام الذي يقوم عليه المذهب الملامتي هو التشاؤم الذي نظر به شيوخ هذه الفرقة إلى النفس الإنسانية؛ وبنوا عليه مذهباً كاملاً في تذليلها وتحقيرها ولومها واتهامها وحرمانها من كل ما ينسب إليها من علم أو عمل، أو حال أو عبادة. وهي وجهة نظر قد يكون للبيئة الزرادشتية في فارس أثر فيها"[4] ومن زعماء هذه الطائفة أبو عثمان الحيري، ومن مؤسسي ذلك المذهب، وقد بدا هذا المذهب الملامتي عنده على حقيقته، ولا عجب أن نرى الدكتور (أبو العلا) يظهر ما بنى عليه مذهبه، من مبادئ تتنافى مع القرآن والسنة، أو تبتعد عنهما كلية في أصلها التي استمدت منه فهو يقول: "ومن المبادئ الأساسية التي صدر عنها في مذهبه الملامتي، أن العالم شر لا خير فيه، وهو في هذا يتفق مع حمدون القصار، ولذلك يوجب على الملامتي التزام الحزن، والكمد ورؤية التقصير في جميع أفعاله، وقد كان ذلك سبباً دعا بعض الصوفية كأبي بكر الواسطي (المتوفى حوالي سنة ٣٢٠ هـ) إلى وصف مذهب أبي عثمان بأنه مذهب مجوسي... وإذا كانت الدنيا شراً محضاً يجب التخلص منه، فالزهد فيها أول ما يُلزم به المتشائم نفسه، ولذلك كان أبو عثمان يرى وجوب الزهد المطلق في كل شيء... وليس من المستبعد أن يكون التشاؤم الزرادشتي والهندي قد وجد طريقه إلى بعض صوفية خراسان، وإلى

---

(١) الملامتية والصوفية، ص(١٨-٧٨).

(٢) نفس المصدر، ص(١٦).

(٣) التحفة العراقية في الأعمال القلبية لابن تيمية، ص(٤٥).

(٤) الملامتية والصوفية، ص(٤٨).

البيئة الثقافية التي عاش فيها أبو عثمان الحيري، بل ليس هناك من شك في أن نظرة أبي عثمان خاصة، والملامتية عامة، إلى النفس الإنسانية، إنما هي نظرة رجال متشائمين تحمل طابعاً غير إسلامي"[1].

(د) المصادر الغير إسلامية في التصوف الإسلامي:

نستطيع إذن رد هذا كله إلى مصادر غير إسلامية، منها ما تقدم في تشكيل المذهب الملامتي، ومنها ذلك العنصر اليوناني، والمذهب الغنوصي، وقد أثر كل منهما تأثيراً كبيراً في الفكر الفلسفي والديني في الإسلام وقبل الإسلام وخاصة في التصوف. والظاهرة الكبرى التي تؤكد لنا صلة التصوف بالمصادر الأجنبية لسيطرتها على اتجاه المتصوفة عموماً، هي ما نراه من المغالاة في الاهتمام بالعرفان (gnse) والحديث عنه وإبراز ماهيته التي اهتم بها الحلاج وأضرا به الاهتمام كله، والتي خصص لها كل من القشيري وأبو نصر السراج باباً خاصاً في كتابيهما، للتفرقة بين المؤمن والعارف[2]، أي بين من يتبع سبيل العلم الشرعي، ومن يتبع سبيل العرفان الصوفي، ولبيان أن العارف أعلى مرتبة من المؤمن، تفضيلاً للعرفان على العلم الشرعي مما يفسر لنا من جانب آخر مسلك الباطنية في تفضيل التأويل على التنزيل.

ويمكن أن نجد هذا فيما يعرضه علينا نيكولسون بصدد هذه الظاهرة فيقول عن معروف الكرخي "أما تصوفه فقد كان في جوهره وسيلة للمعرفة" ثم يقول: "ذكرنا فيما مضى كيف أحل ذو النون المصري "المعرفة" منزلة هامة في مذهبه[3]، ولكن الأمر لم يكن قاصراً على ذي النون، فإن العقبات الست[4] التي يقول إبراهيم بن أدهم إن السالك لا ينال درجة الصالحين حتى

---

(١) الملامتية والصوفية، ص(٤٣-٤٤).

(٢) اللمع، ص(٦٣) فينقل عن بعضهم: "والفرق بين المؤمن والعارف، أن المؤمن ينظر بنور الله، والعارف ينظر بالله عز وجل، وللمؤمن قلب وليس للعارف قلب، وقلب المؤمن يطمئن بذكر الله، ولا يطمئن العارف إلا بالله". ويورد لنا القشيري في رسالته في باب المعرفة مثل هذه المأثورات عن كثيرين من الصوفية متحمساً لها، فمن ذلك: "قيل العالم يقتدى به، والعارف يهتدى به" وينقل قول أبي سليمان الداراني المتقدم- بهذا الصدد-: "إن الله تعالى يفتح للعارف وهو على فراشه، ما لا يفتح لغيره، وهو قائم يصلي".

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه من، ص(٥-١٢). وربما هو جدير بالذكر أن ذا النون هذا، كثيراً ما يستشهد به ابن تيمية على من أنه من صوفية أهل السنة.

(٤) وهي التي قالها لرجل في الطواف: اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين، حتى تجوز ست عقبات: أولاها تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة، والثانية تغلق باب العز وتفتح باب الذل، والثالثة تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد، والرابعة تغلق باب النوم وتفتح باب السهر، والخامسة تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر، والسادسة تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت،

يجتازها، نذكرها بالأبواب السبعة التي لا تفتح للنفس، وهي سائرة في طريقها إلى الخلاص- إلا إذا حصلت "المعرفة" أو العلم الباطن، واجتازت الحراس القائمين على هذه الأبواب واحداً واحداً. وقد استعملت كلمة الحراس (airchonc) فيما بعد استعمالاً مجازياً للدلالة على شهوات النفس: الهوى والجسد ونحوهما. وليس عندي من شك أن المذهب الغنوصي بعد ما أصابه من التغيير والتحوير على أيدي مفكري المسيحية واليهودية، وبعد امتزاجه بالنظريات اليونانية- كان من المصادر الهامة التي أخذ عنها رجال التصوف الإسلامي، وأن بين التصوف والغنوصية مواضع اتفاق كثيرة هامة"[1].

١- المعرفة استيراد أجنبي:

وإذا اتجهنا إلى آراء الصوفية عامة في المعرفة وجدنا نيكولسون يقول: "ومما يحملنا على الجزم بوجود أثر الفلسفة اليونانية في التصوف الإسلامي، أن نظرية "المعرفة" فيه ظهرت في غربي آسيا ومصر في بلاد تأصلت فيها الثقافة اليونانية أحقاباً طويلة، وكان بعض المبرزين في الكلام فيها من أصل غير عربي، وسأكتفي هنا بذكر "المعرفة" كمثال واحد يوضح ما ذكرناه، فإن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله، ويعتبرونه من أخص صفاتهم، يرادف في اللغة اليونانية كلمة "جنوسيس" التي معناها العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود. وقد عرفها هذا التعريف كثير من صوفية القرن الثالث"[2].

ويمكن نضيف إلى ما تقدم من تعريفات هذا التعريف كتوضيح أكثر لهذا الرأي: فقال رويم: "المعرفة للعارف مرآة إذا نظر فيها تجلى له مولاه" وسئل أبو يزيد (البسطامي) عن العارف فقال: لا يرى في نومه غير الله تعالى، ولا في يقظته غير الله تعالى، ولا يوافق غير الله تعالى، ولا

الرسالة القشيرية، ص(٨) ويلاحظ أن إبراهيم بن أدهم هذا من الذين انتقلوا بالزهد إلى التصوف كما تقدم هو والفضيل بن عياض وفيهم يقول نيكولسون "أنهم وسط بين الزهد والمعرفة أو الثيوسوفيا"، ص(٤) في التصوف الإسلامي وتاريخه. ومن هنا نرى كيف أن التصوف تطور عن الزهد بسبب شيوع تلك النظريات الغنوصية.

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(١٨) والغنوصية شيعة دينية فلسفية متعددة الصور، مبدؤها أن العرفان الحق هو الكشف عن طريق الحدس التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف، لا العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال. فهي نوع من التصوف يزعم أنه المثل الأعلى للمعرفة، ويعتقد أنه ليست هناك حواجز أو فروق بين الأديان بعضها وبعض سواء كانت يهودية، أو مسيحية، أو وثنية.

ومن هنا كان خطرها على الأديان وتأثيرها السيء عليها، وهي مأخوذة من اللفظ اليوناني (غنوسيس) أو (جنوسيسن). وقد نشأت في القرن الأول الميلادي بتأثير اختلاط الثقافة اليونانية بثقافة الشرق ودياناته في ذلك الحين.

(٢) المصدر السابق، ص(٧٤).

يطالع غير الله تعالى". "وقال الحسين بن منصور (الحلاج): إذا بلغ العبد إلى مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره، وحرض سره أن يسنح فيه غير خاطر الحق"[1]. فتطابق هذه التعريفات مع المراد من تلك الكلمة اليونانية، لا شك يعطينا أن الأفكار الصوفية عن المعرفة ليست إلا تقليداً أو تأثراً بتلك الكلمة، ونفس هذا الاتجاه (القول في المعرفة واختراع كلمة معرفة) يدلنا دلالة قاطعة على أنه دخيل على الإسلام.

ولذلك لا نجد في القرآن لفظاً للمعرفة، ولا نجد الحديث[2] يستخدم في ذلك المعنى المتقدم إلا حديثاً أتى به القشيري في رسالته في باب المعرفة مفتتحاً به ذلك الباب، ونصه "أن النبي (صلى الله عليه وسلم)، قال: إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى، واليقين والعقل القامع"، وقد وجدت في كتاب "الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، في كتاب الإيمان" للإمام الشوكاني، حديثاً عن تعريف الإيمان أو بيان أركانه، قد جعل المعرفة ركناً من أركانه كما في حديث القشيري، وكان تعليق الشوكاني على ذلك الحديث نقلاً عن ابن الجوزي*

---

(١) القشيرية، ص(١٤٢).

(٢) فحصت البخاري ومسلم، فلم أجد فيهما تلك اللفظة بهذا المعنى.

* ولد أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن عبيد الله، المعروف بابن الجوزي، في بغداد سنة ٥١٠ للهجرة، في الفترة التي بدأت فيها الخلافة العباسية بالانهيار، وسيطر الأتراك السلاجقة على الدولة العباسية. وقيل إنه لقب بابن الجوزي، لوجود شجرة جوز في باحة داره.

لم يبلغ الثالثة من عمره، حتى توفي والده، فتعهدته عمته، وأرسلته إلى مسجد، كي يحفظ القرآن الكريم ويتعلم الحديث الشريف. درس على يد عدد من شيوخ عصره، تميزوا بالفقه وبرزوا في اللغة والأدب، منهم أبو القاسم هبة الله بن أحمد بن عمر الحريري المعروف بابن الطبري.

ألَّف ابن الجوزي في العلوم والفنون والطب والفقه والتاريخ، ومن أشهر كتبه: تاريخ بيت المقدس، بستان الواعظين، حسن السلوك في مواعظ الملوك، زاد المسير في علم التفسير، صفوة الصفوة، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، سيرة عمر بن عبد العزيز، تلبيس إبليس، أخبار النساء.

كان شاعراً وأديباً بارعاً، تفنن في نظم الفخر والزهد، وقال عنه ابن جبير إنه «آية الزمان، وقرة عين الإيمان، رئيس الحنبلية، والمخصوص في العلوم بالرتب العلية، إمام الجماعة، وفارس حلبة هذه الصناعة، والمشهود له بالسبق الكريم في البلاغة والبراعة». أما هو فقد وصف نفسه قائلاً: «إني رجل حُبب إليّ العلم، من زمن الطفولة، فتشاغلت به، ثم لم يحبب إليّ فن واحد، بل فنونه كلها، ثم لا تقصر همتي في فن على بعضه، بل أروم استقصاءه، والزمان لا يتسع، والعمر ضيق، والشوق يقوى، والعجز يظهر، فيبقى بعض الحسرات».

توفي ابن الجوزي بعد أن بلغ السابعة والثمانين من عمره.

أنه موضوع[1]. وورد في الكتاب المذكور حديث ثان وهو: "إن لكل شيء معدناً، ومعدن التقوى قلوب العارفين" وكان تعليق الشوكاني عليه: قال الصاغاني: موضوع[2] وحديث ثالث في معرفة علي بن أبي طالب بالله سبحانه وتعالى، وكان تعليق الشوكاني عليه بأن الجوزقاني، رواه في الواهيات، وقال ابن الجوزي بأنه حديث موضوع على علي "رضي الله عنه" وذكر المتهم بوضعه[3]. وإذا رجعنا إلى حديث القشيري، وجدناه يجعل من أركان الدين (العقل القامع)[4].

وقد لوحظ كذلك أن الإمام الشوكاني أورد في تلك الأحاديث الموضوعة أحاديث في فضل العقل، ومن تلك الأحاديث: حديث "إن لكل شيء معدناً، ومعدن التقوى قلوب العاقلين"[5] وحديث: "إن الرجل ليكون من أهل الجهاد، ومن أهل الصلاة والصيام، وممن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وما يجزى يوم القيامة إلا على قدر عقله"[6] وحديثاً ثالثاً فيه المعرفة بالله جزء من ثلاثة أجزاء: جزأ العقل[7] وأن هذه الأحاديث قد روي منها وكثير يشبهها في كتاب "أصول الكافي" للكليني الشيعي الإمامي منها: أن رسول الله "(صلى الله عليه وسلم)" قال: "إذا بلغكم عن رجل حسن حال، فانظروا في حسن عقله، فإنما يجازى بعقله"[8]. وهذا الكتاب مملوء بتلك

---

(١) ونص الحديث وتعليقه: "الإيمان معرفة بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالأركان". رواه الطبراني عن علي رضي الله عنه، مرفوعاً. قال ابن الجوزي: هو موضوع آفته أبو الصلت عبد السلام ابن صالح الهروي، وتابعه من يروي الموضوعات، وقال الدار قطني: لم يحدث به إلا من سرقة من أبي الصلت. وعلق محقق الكتاب (الفوائد المجموعة) بأن أبو الصلت هذا تالف، ص(٤٥٢) وينظر، ص(٢٩٣).

(٢) ص(٢٥١).

(٣) ص(٤٥٥) ونصه: قيل لعلي (رضي الله عنه). "عرفت الله بمحمد (صلى الله عليه وسلم) أو عرفت محمداً بالله؟ قال ما احتجت إلى رسول الله، ولكن الله عرفني بنفسه، بلا كيف كما شاء، وبعث محمداً رسولاً ليبلغ القرآن والإيمان.. الخ...

(٤) وقد ذكره الكناني في الأحاديث الموضوعة، التي رويت في العقل، وأشار بهذه المناسبة إلى حركة الوضع في أحاديث العقل التي قام بها داود بن المحبر المتوفى سنة ٢٠٦ هـ، وبين كيف تم وضع هذا الحديث على يد رواة وضاعين غير ثقاة، وأخرجه كبير الوضاعين داود بن المحبر. انظر: تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة لأبي الحسن علي بن محمد بن عراف الكناني تحقيق الشيه عبد الوهاب عبد اللطيف وآخر.

(٥) ص(٤٧٥).

(٦) ص(٤٧٥).

(٧) ص(٤٧٦).

(٨) ص(٣١) جا.

الأحاديث التي تتكلم عن فضيلة العقل، وقد خصص مؤلفه لذلك الجزء الأول فهذا التداخل بين العقل والمعرفة في تلك الأحاديث، وإجماع الثقات على كذب كل الأحاديث التي رويت في العقل كما ذكر ذلك ابن تيمية[1]، وإجماعهم أيضاً على كذب الأحاديث التي رويت في المعرفة أيضاً على قلة ورودها. واهتمام الشيعة بالعقل، ومبالغتهم فيه مبالغة غير معقولة كما يدل على ذلك كتاب أصول الكافي، يعطي لنا أن هناك تأثر شيعي في اتجاه الصوفية نحو المعرفة، ونحو كلامهم فيها، وأن تلك الأحاديث التي رويت في المعرفة ليست عن الرسول "(صلى الله عليه وسلم)" وأنها اتجاه غنوصي وأفلوطيني أثر في المتصوفة، كما أثر في الشيعة[2]، يضاف إلى ذلك أن تلك الأحاديث عليها مظهر التكلف والصنعة، وتشترك جميعها في ذلك، فترى مثلاً حديث إن لكل شيء معدناً، ومعدن التقوى قلوب العاقلين، يسير على نفس النمط الذي يسير عليه حديث: إن لكل شيء معدناً، ومعدن التقوى قلوب العارفين، والاثنان يشتركان في تلك الطريقة القياسية التأسيسية مع حديث القشيري: إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى. كما أن هناك اتفاقاً واضحاً بين كلام الصوفية في المعرفة، وبين اتجاه الغنوصية الذي يقوم على العرفان والحدس التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعرف، ثم كشف الأسرار الإلهية. كما رأينا في كلامهم عن المعرفة. ونفس كلمة معرفة بمعناها الصوفي لا تفترق عن معناها اليوناني

---

(١) كتاب بغية المرتاد، ص(٥-٦) وفيه يقول: قد ذكر للحافظ أبو حاتم البس، وأبو الحسن الدار قطني، والشيخ أبو الفرج بن الجوزي وغيرهم أن الأحاديث المروية عن النبي (صلى الله عليه وسلم) في العقل لا أصل لشيء منها، وليس في رواتها ثقة يعتمد. وقال في موضع آخر: "بل لفظ العقل اسم ليس له وجود في القرآن، وإنما يوجد ما تصرف منه لفظ العقل نحو يعقلون... وكذلك في الحديث لا يكاد يوجد لفظ المصدر في كلام النبي "(صلى الله عليه وسلم)" في حديث صحيح إلا في مثل الحديث في الصحيحين عن أبي سعد الخدري: "خرج رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في أضحى وأفطر إلى المصلى. . فقال يا معشر النساء تصدقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار. . إلى أن قال: ما رأيت من ناقصات عقل ودين. . من إحداكن قلن: وما نقصان عقلنا وديننا؟ الخ، ص(٣٠-٣١).

(٢) يذكر الدكتور علي سامي النشار أنه قد قامت غنوصات متعددة لتقويض عقائد الإسلام، وكان أشدها مجاهدة، ومعاناة للإسلام غنوص المذاهب الفارسية الثنوية، وعلى الأخص المانوية، وقد ظهرت هذه العقائد في شكل طوائف خاصة، دعيت أحياناً باسم الباطنية أو غلاة الشيعة، أو القرامطة، ص(٤٥) وفي الصفحة التي بعدها: "وقد استطاع الغنوص أن يسيطر على الصوفية، ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين المادة والله في عقائدهم... ولكن الإنسان يستطيع أن يصل إلى العقل الأول بمنهج المعرفة الأدنى. . ، ص(٤٦) كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. وتنظر، ص(٤٢-٤٣) من ذلك المصدر، فإن المؤلف يبين لنا أن الغنوصية ظهرت في شكل الأفلاطونية الحديثة، وحاولت أن تنفذ إلى أعماق الحياة الإسلامية فدخلت في الحديث ووضعت أحاديث كثيرة باسم النبي محمد "(صلى الله عليه وسلم)" ومنها حديث العقل: "أول ما خلق الله العقل... الخ".

أو الغنوصي: "جنوسيس" فنفس الاتجاه ونفس المبدأ بعيدان كل البعد عن الإسلام، وقد تعانق الشيعة مع الصوفية في هذه الناحية، ومضوا بتلك الروح الغنوصية يشوهون بها معالم الإسلام، ويلصقون به ما ليس منه.

ويمكن أن نضيف إلى ما تقدم حديث: (من عرف نفسه فقد عرف ربه) كدليل على هذا التحالف، وذلك التأثر المشترك بالغنوصية، وبالفلسفة اليونانية. فأولاً هذا الحديث الذي يجعله الغزالي عمدته في فلسفته وتصوفه، قد ثبت كذبه ثبوتاً لا يدع مجالاً للشك في ذلك، وقد قال عنه السيوطي: "إن هذا الحديث ليس بصحيح، وقد سئل عنه النووي في فتاويه فقال ليس بثابت، وقال الزركشي في الأحاديث المشتهرة ذكر ابن السمعاني أنه من كلام يحيى بن معاذ الرازي"[1].

ويمكن أن يعتبر هذا الحديث أساساً للقول بالمعرفة اليونانية والغنوصية في الأوساط الصوفية والشيعية ومظهراً قوياً من مظاهر تأثر الصوفية والشيعة بهذين الاتجاهين الأجنبيين عن الإسلام فقد ذكر الدكتور الشبي ما يأتي: "ويورد السراج: "وقد روى عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "من عرف نفسه فقد عرف ربه، وينسب هذا القول إلى الإمام علي كذلك".

ويرى "دي بور" أن هذا النص، إنما هو تصرف في عبارة سقراط: "إعرف نفسك" وقد وردت في ثوب من المذاهب الأفلاطوني الجديد"[2]. وربما كان من المستحسن أن نورد نص عبارة "دي بور" فقد يكون فيها تأكيد لتلك الفكرة التي نذهب إليها. يقول: "كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف وهي: "إعرف نفسك". وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد، وقد نسبوها إلى علي، ختن الرسول، بل إلى الرسول نفسه: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، وكان هذا نصاً استند إليه أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم"[3].

وبعد هذا نجد الأحاديث الصحيحة التي تكلمت فيما يقرب من ذلك المعنى عند الصوفية، إذا قلنا أن مقصودهم من الكلام في المعرفة إنما هو الإيمان أولاً، أو ما يثبت ذلك الإيمان- نجد أن

---

(١) رسالة "القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه" ضمن "مجموعة رسائل السيوطي" مخطوط رقم (٢٥) مجاميع بدار الكتب المصرية.

(٢) الصلة بين التصوف والتشيع، جا ، ص(٦٥).

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص(٢٧).

تلك الأحاديث، لا تتكلم –وكذلك القرآن- إلا عن الإيمان، أو الإسلام، أو الإحسان، أو العلم. ولم يستعمل لفظ "المعرفة" في ذلك على الإطلاق وخاصة في القرآن الكريم سواء هي أو ما اشتق منها من مثل كلمة عارف الدائرة علماً على أولياء الصوفية، ولا لفظها هي كما هو بصيغة المصدر لا في ذلك المعنى الذي نحن بصدده ولا في غيره، إلا في تبويب البخاري لأحد أبواب كتاب الإيمان: "باب قول النبي (صلى الله عليه وسلم): أنا أعلمكم بالله، وأن المعرفة فعل القلب لقول الله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ثم يورد حديثاً واحداً تحت هذا الباب، وهو الذي جاء فيه قوله (صلى الله عليه وسلم): "إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا"[١]، وليست فيه لفظة المعرفة ولا مشتقاتها، ولا ندري ما الذي جعله يأتي بها بتلك العبارة التي مهد بها لذلك الحديث أو ذلك الباب. وتلك الكلمة هنا، أبعد ما تكون عن المعنى الذي يستعمله فيها الصوفية أو الغنوصيون، فإنها قرنت بالمؤاخذة في الآية على كسب القلوب أو علمها والمؤاخذة لا تكون على الإيمان، ولا ما هو من باب الإيمان، وكسب القلوب هنا إنما هو الأفكار السيئة كما هو واضح.

ثم إننا نجد القرآن الكريم يرى أنه لايلزم من المعرفة الإيمان، فمن الآيات التي تدل على ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[٢]. ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمُ الَّذِينَ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[٣]. ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٤]. فالمعرفة هنا اجتمعت مع الإنكار، وعدم الإيمان.

ومن هنا كان من الممكن أن نطلق على هؤلاء، ومن تأثروا بهم أنهم شاكون في الله وفي الوجود، وأنهم سلكوا ذلك السبيل علهم يصلون عن طريقه إلى الحقيقة- إن كانوا يريدون الحقيقة أو الحق- ولذلك أطلقوا على من أحاط نفسه بادعاءات ومعارف لقب العارف بالله، ونظروا إليه نظرة التقديس والولاية، وقد تقدم لنا حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "ألا إن أعلمكم بالله أنا".

---

(١) صحيح البخاري، جا ، ص(١١).

(٢) سورة البقرة آية (١٤٦).

(٣) سورة الأنعام آية (٢٠).

(٤) سورة النحل آية (٨٣).

فليس في الإسلام عارف بهذا المعنى ولا بذلك الذي يذكره ابن عربي "إن العارفين يظهرون هنا كأنهم في الصورة الدنيا لما يجري عليهم من أحكامها، والله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة الأخرى ولا بد من ذلك، فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته، فأدرك. فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الآخرة قد حشر في دنياه، ونشر في قبره، فهو يرى ما لا ترون، ويشهد ما لا تشهدون"[1] وإنما هناك المؤمن، والعالم، ولكن ليس بهذا المعنى الغنوصي.

ولم يوجد ولن يوجد في الدنيا هذا العارف الذي يشير إليه ابن عربي أو الصوفية والفلاسفة، اللهم إلا إذا كان في الأنبياء والمرسلين، فهذا اتجاه غنوصي لا يعرفه الإسلام، وينكر كل الإنكار على من يسير فيه.

وأخيراً فلنلق نظرة على بعض هؤلاء الصوفية ممن يستشهد بهم البعض على التصوف السني[2] لنرى مدى انغماسهم في الفلسفة والغنوص.

رأى السهروردي المقتول أستاذه أرسطو في النوم فسأله رأيه في مجموعة من المتصوفة وهو يحكي لنا تلك الرؤية فيقول: ". . ثم كنت أعد جماعة أعرفهم[3]، فالتفت إليهم، ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي[4]، وأبي محمد سهل بن عبد الله التستري، وأمثالهما فكأنه استبشر وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم الشهودي، وما اشتغلوا بعلائق الهيولى فلهم (الزلفى وحسن مآب) فتحركوا بما تحركنا ونطقوا بما نطقنا"[5]. وفي موضع آخر يتكلم هو: وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة، فخميرة الفيثاغوريين، وقعت إلى أخي إخميم (ذو النون المصري)، ومنه نزلت إلى سيار تستر وشيعته"، ثم يضيف إلى ذلك بيان من كان لهم نصيب من التراث الفارسي: "وأما خميرة الخسروانيين في

---

(١) فصوص الحكم، ص(١٨٦).

(٢) انظر: الفرقان لابن تيمية: ، ص(٩٣) وقطر الولي للإمام الشوكاني، ص(٢٣٥-٢٣٧).

(٣) هم الفلاسفة المسلمون من أمثال الفارابي وابن سينا. الخ، ينظر، ص(٧٤) من مجموعته في الحكمة الإلهية.

(٤) نذكر بهذا الصدد، ما تقدم من المشابهة القوية بين كلام أفلاطون، وبين كلام أبي يزيد. ينظر هامش، ص(٣-٤) من هذا الكتاب.

(٥) ص(٧٤) مجموعة في الحكمة الإلهية.

السلوك: فهي نازلة إلى سيار بسطام (أبو يزيد)، ومن بعده إلى فتى بيضاء (الحسين بن منصور الحلاج) ومن بعدهم إلى سيار آمل وخراقان (أبو الحسن الخرافاني)»[1].

فهنا نجد موارد أجنبية متعددة نهل منها هؤلاء الصوفية إلى جانب الفلاسفة غير أن الفلاسفة غلب عليهم الفكر والنظر، والصوفية غلب عليهم الوجد والذوق[2].

---

(١) نفس المصدر، ص(٥٠٣-٥٠٤).

(٢) ينظر مؤقتاً: (في الفلسفة الإسلامية) الدكتور إبراهيم مدكور: ، ص(٤٠-٤١) فهو يرى أن الفارابي تأثر بالثقافات الأجنبية إلى جانب ذلك تأثر بالمتصوفة الذين كانوا في عصره، وأنا من جهة أخرى، أرى أن المتصوفة تأثروا بفلاسفة عصرهم كما تأثر الفلاسفة بهم، والطرفان مبدئياً، نهلا من منابع أجنبية متعددة، ومنهم من غلب عليه الاتجاه الشرقي، ومنهم من غلب عليه الاتجاه اليوناني.

٢- كلمة تصوف في نفسها دليل غربة التصوف عن الإسلام:

هذا وإن التأثر الغير إسلامي، وإن رأيناه في لباب التصوف وفي مراسم أوليائه وغاياتهم، فإننا نجده أيضاً في مظاهره، وفي نفس الكلمة التي تسموا بها، فمن ناحية مظهره وشعاره: فإن ابن تيمية يروي عن أبي الشيخ الأصبهاني، عن محمد بن سيرين "أنه بلغه أن قوماً يفضلون لباس الصوف فقال: إن قوماً يتخيرون الصوف يقولون إنهم متشبهون بالمسيح بن مريم، وهدي نبينا أحب إلينا، وكان النبي (صلى الله عليه وسلم) يلبس القطن"[1] وقد مر بنا أيضاً أن إبراهيم بن أدهم تعلم "اسم الله الأعظم" من راهب يقال له سمعان. ونيكولسون ينقل عن جامى في (نفحات الأنس ص ٣٤-١١) أن أول خانقاه بنيت الصوفية كانت بالرملة في فلسطين. وأن الذي أسسها كان أميراً مسيحياً"[2]، فهذا هو مبدأ التزين بالصوف والانقطاع في الربط والزوايا بعيداً عن الناس في الصحارى والجبال كما فعل المسيحيون في بناء الأديرة.

(أ) رد على من يقول إن التصوف قد أخذ من لبس الصوف فقط:

ويذهب الدكتور الشيبي إلى أن لبس الصوفية في أول أمرهم في البصرة والكوفة ملابس الصوف، لم يكن تأثراً بالرهبنة المسيحية، وإنما كان معارضة للاتجاه الأموي الذي أشاع البذخ والترف ولبس الحرير، حتى في ملابس الخدم، أو على الأقل كان للتقليد المسيحي الدرجة الثانية، ويؤكد ذلك بقوله "لو كان قوم غير الرهبان يتخذون الصوف لباسهم، لأخذ الكوفيون عنهم ملابسهم تحقيقاً لمعارضتهم التي تعلقوا بها"[3] ونتيجة ذلك إذن أن الصوفية سموا بهذا الاسم نسبة إلى لبس الصوف. ولكننا نلاحظ أن الزهد حركة تقشف، طابعها حمل النفس على الخشونة، ورياضتها بأساليب المجاهدة، وهو صورة من الرهبنة ولو إلى حد ما، وقد رأينا فيما تقدم أن الرهبان كانوا قدوة لبعض الزهاد المسلمين في المجاهدات التي أخذوا أنفسهم بها والطابع العام للعبادات والأفكار، فمن الطبيعي أن يقلدوهم في مظاهرهم، وملابسهم، إذا حاولوا أن

---

(١) رسالة الصوفية والفقراء، ص(٤).

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(٣).

(٣) الصلة بين التصوف والتشيع، جـ١ ، ص(٢٨٠-٢٨٤) وقد أشار إلى أن ملابس الصوف التي اتخذها البصريون أول من ظهر عندهم التصوف والمبالغة في الزهد، إنما نقلوها عن الكوفيين الذين اتخذوها مظهراً لمعارضة الأمويين.

يتزيوا بزي يميزهم عن بقية المسلمين، والمستغرب أن لا يفعلوا ذلك، خاصة وأن الصوف في ملبسه قريب من مظاهر الزهد والرهبنة"[1].

(ب) كلمة صوفي، يونانية في مضمونها:

أما أجنبية التصوف عن الإسلام بالنسبة للتسمي بتلك الكلمة، فإنها في أصل مضمونها القديم قبل أن تدخل إلى الأوساط العربية أو الإسلامية، لم يكن يراعى فيها لبس الصوف أو القوم الذين يلبسون الصوف. (وإنما كان يراعى فيها طلب النفاذ إلى الأسرار الخفية أو المعاني الكونية المغيبة، واتخاذ الطرق للوصول إلى ذلك). يروي "نيكولسون" أن "جوزيف فون هامر" عارض في قبول ذلك الرأي الذي يرى أن الصوفية منسوبون إلى الصوف، وذكر في كتابه: "تاريخ البلاغة عند الفرس، أن الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم الحكماء العراة وأن الكلمتين العربيتين "صوفي" و"صافي" مشتقتان من نفس الأصل الذي اشتقت منه الكلمتان اليونانيتان (سوفوس) و(سافيس)"[2]. وإذا نظرنا إلى الاشتقاق في عبارة (فون هامر)، على أنه الأخذ من المعنى لا من مجرد اللفظ، إذ لا يعقل أن يشتق لفظ عربي من آخر يوناني أو غير عربي يختلف معه في المعنى- مع اعتبار أن التسمية عند صوفية الإسلام مشتقة من الصوف مراعى فيها المظهر- إذا نظرنا إلى ذلك، سلمنا من اعتراض نيكولسون عليه[3] في هذا الرأي، وتبين لنا أن كلمة صوفي بمعناها عند صوفية المسلمين، هي نفس كلمة (سوفوس) ومعناها عند حكماء اليونان. إضافة إلى ذلك أن الدكتور الشيبي ينقل عن الكلاباذي أن الزهاد في الشام كانوا يسمون جوعية، وهو اللفظ القريب من كلمة (العراة) عند الهنود، في الوقت الذي تسمى فيه زهاد الكوفة، وبعض زهاد البصرة بالصوفية[4]. وإني أرى أن هذا الزهد الإسلامي لا يقل عن التصوف الإسلامي في غربته عن الإسلام وكلا الاتجاهين واحد عند صوفية المسلمين وزهادهم، وصوفية الديانات والثقافات الأخرى، وفي ذلك يقول السيد "محمد أبو الفيض المنوفي" وهو أحد

---

(١) وينظر في ذلك نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(٦٧-٦٨) فإنه يروي خبراً يؤيد ذلك الاحتمال الأخير. ويروي عن نولدكه في، ص(٦٧) أن الصوف كان قاعدة عامة في ملابس الزهاد، ثم استمر معهم، حين تصوفوا ونسبوا إليه.

(٢)في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(٦٧).

(٣) ينظر نفس الصفحة والمصدر.

(٤) الصلة بين التصوف والتشيع، جا ، ص(٢٨٠-٢٨٤).

المتعصبين للتصوف: "إن التصوف من جهة معناه العام لفظ عام يدخل فيه كل دين وكل ملة، بمعنى أن للمسيحية تصوفها، ولليهودية كذلك، وللهندوكية والفارسية والبوذية. . الخ".

وقد كرر هذا المعنى في أكثر من موضع[1] ولا يفوتنا هنا، أن ننبه إلى أن الإسلام ليس له تصوف- كما ذهب إلى ذلك السيد الفيضي. . بمعنى أنه دين غير مستعد للتصوف، وما لصق به من هذا التصوف الذي يدعى أنه إسلامي، إنما هو تشويه لصق بالإسلام على شاكلة ما لصق بالأديان الأخرى من الثقافات الأجنبية عنها.

وهو ما ذهب إليه أيضاً الدكتور "أبو العلا عفيفي" حيث يقول: "إن التصوف في ذاته ليس جديداً في الإسلام، وإنما هو قد عاش في كل بلد ذهب إليه الإسلام، ونما وترعرع قبل أن يفتحه المسلمون[2]. فهذا الاتجاه الباطني، والبحث فيما وراء الطبيعة عن خفايا الكون ومحاولة الوصول إليها بطريق المجاهدة النفسية والجسمية، لا يعرفه الإسلام ولا يعتبر من سار في هذا الطريق أنه يسير على صراطه المستقيم، وإنما هو استيراد من خارج الإسلام في المخبر والمظهر أو في الحقيقة والشكل: الحقيقة أو الاتجاه أخذ عن أديان مختلفة سماوية وغير سماوية، والشكل أو المظهر أخذ عن زي الرهبان المسيحيين، فجاء علماء العربية فنسبوهم إلى الشكل الذي هو ألصق شيء باتجاههم هذا إذا قلنا أن تلك الكلمة في لفظها عربية، ومن المحتمل، أن تكون أجنبية وجدت منذ القدم علماً على هؤلاء الذين يريدون أن يشفوا هوى في نفوسهم من ناحية الكون والحياة غير مقتنعين بما جاءت به الأديان، أو جرياً وراء الأفكار الفلسفية أو الكهنوتية. وفي ذلك يقول الدكتور أحمد غلوش: "وقد خطر لي بعد طول التفكير أنه من الراجح أن تكون كلمة التصوف مشتقة من كلمة "تيوصوفية" اليونانية التي كانت تطلق عند قدماء اليونان على مذهب روحي يعتنقه النساك والزهاد السالفون قبل الإسلام بعدة قرون، فكانوا ينأون بجانبهم عن الدنيا، ويلجأون إلى أنواع من الرياضات الروحية والعبادة مما اقتبسوه من أنبيائهم ورسلهم حباً في التقرب بالروح من خالقهم، وتلقي الحكمة والمعارف القدسية منه تعالى.

---

(١) ينظر من، ص(٦٩-٨٢): المدخل إلى التصوف الإسلامي.

(٢) التصوف الثورة الروحية، ص(٢٩٤) وبهذا الصدد فإنه من المستحسن أن نذكر أن الأستاذ (براون) يقول: "إن التصوف الإسلامي متطور عن البوذية الهندوكية، وخصوصاً (الفيدانتا): المدخل إلى التصوف الإسلامي، ص(٦٩-٧٧) والقصد من ذلك كله، أن التصوف في الإسلام ليس من الإسلام في شيء وإنما هو مؤلف من عناصر عدة كما سيأتي بيان ذلك بتفضيل أوضح.

ويؤيد هذا الرأي، ما ورد في دائرة المعارف البريطانية من أن: "التيوصوفيين" كانوا معروفين في أزمان بعيدة، وكانوا يزهدون في الدنيا وينقطعون إلى النسك والعبادة، واستنزال الحكمة الإلهية على قلوبهم، وأن هذه الكلمة مركبة من لفظين تركيباً مزجياً، وهما لفظ "نيو" ومعناه "إله" و"صوفيا" ومعناه "الحكمة" أي أن أولئك القوم. كانوا بزهدهم وعبادتهم يتطلعون إلى اكتساب الحكمة الربانية من الله رأساً. فهناك تشابه كبير بينهم وبين المتصوفة من حيث اتحاد الواسطة والغاية"[1]. وإذا أضفنا إلى ذلك ما يثبته الأستاذ عباس محمود العقاد من أن: "التصوف في أمم الغرب المسيحية يشتق من الخفاء أو السر ويطلقون عليه اسم "مستسزم" أي "السرية" أو "المعاني الخفية" فخاصته المميزة له عندهم في البحث في البواطن، والتعمق في الأسرار المغيبة وراء الظواهر"[2].

ونظرنا إلى أقوال الصوفية المتقدمة وإلى سلوكهم أيضاً وإلى ما في كل ذلك من تطابق مع كل تلك المعاني الأجنبية، وإلى اختلاف الكتاب من الصوفية أنفسهم في أصلها كما أشرت إلى ذلك من قبل هم وعلماء اللغة، أمكننا أن نقول إن التصوف في الإسلام، أوله (المسمى بالزهد) وآخره (المعروف بالتصوف) إنما هو استيراد من خارج الإسلام وليس من صميمه. وأن تسميته بالزهد في أوله إنما هي بالنسبة إلى جانب منه، مثل التسمية بالعباد والنساك، والجوعية المتقدمة والحكماء العراة، وكل هذه أسماء ملحوظ فيها جانب من جوانب التصوف، وهو يجمعها كلها، وكل منها يتطابق معه في وجه من وجوهه أو مذهب من مذاهبه. ومن هنا يمكن أن ننظر إلى تلك الكلمة "صوفي" و"صوفية" في "إطلاقها المبكر قبل الإسلام وبعده في القرن الأول- في المجال العربي على جماعة المتعبدين، أو الفرد العابد[3]- وأن لا نكذب تلك الروايات التي تقول بإطلاقها في اللغة العربية في ذلك الوقت المتقدم على الإسلام[4]- على أنها من باب الكلمات (الدخيلة في اللغة العربية) كما نعرف تطرق تلك الألفاظ إليها في القديم من لغات الأمم المختلفة. ثم جاء

---

(١) مجلة منبر الإسلام: عدد ١١ أبريل سنة ١٩٦٣، ص(٨٠).

(٢) التفكير فريضة إسلامية، ص(١٥٩).

(٣) كما يروي ذلك السراج، ص(٤٢-٤٣) في اللمع. والزمخشري في أسا البلاغة مادة: صوف. والعقاد في (التفكير فريضة إسلامية) ص(١٦) وهامش القاموس مادة صوف.

(٤) كما فعل نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص(٦٨).

المتأخرون واعتبروها منسوبة إلى الصوف في أصح أقوالهم خاصة وأن لباس الصوف شاع في عصر الجمع والتدوين والتأليف.

على أن إطلاقها في العصر الأول على العباد والنساك ليس ببعيد، إذا عرفنا "أن اتصالاً حقيقياً نشأ في العالم الإسلامي، اتصل فيه المسلمون بالفلسفة اليونانية في العقود الإسلامية الأولى، ذلك أن ابن كثير، وهو مؤرخ ممتاز ذكر لنا في بعض النصوص، أن علوم الأوائل انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الأول الهجري، والمقصود بعلوم الأوائل الفلسفة اليونانية وعلم النجوم وغيرهما من معارف يونانية لم يوافق عليها العقل الإسلامي: كما أن هناك نصاً نقله لنا الشيرازي في كتابه "الأسفار الأربعة" عن "المطارحات" للسهروردي يقول فيه: إن المتكلمين الأوائل في عهد بني أمية عرفوا بالفلسفة اليونانية، ولكن ليست من ذلك النوع المشائي الذي عرفه المسلمون بعد"[1]. فلا مانع أن تكون قد استوردت بلفظها في ذلك الوقت المتقدم الذي غزت فيه، علوم هذا الصنف من الأجانب العالم العربي الإسلامي في ذلك الوقت، أو قبله إذا تذكرنا أيضاً، أن الأديرة والكنائس كانت منتشرة في الجزيرة العربية منذ القدم وأن العرب لم يكونوا بمعزل عنهم، وكثير منهم من خالطهم واعتنق دينهم. فضلاً عن أن العرب كانت لهم صلات تجارية بالعالم المتمدين كله في ذلك الوقت، والذي شاعت فيه ديانات سماوية وغير سماوية[2]، وفلسفات دينية، وميتافيزيقية، كما كانت هناك إلى جانب تلك الصلات التجارية، صلات حربية وسياسية بين العالم اليوناني من قديم حين غزا الإسكندر بلاد الشرق، وبين العالم الروماني والفارسي والحبشي بعد ذلك حتى ظهور الإسلام[3].

فالتصوف في أصله وفي لفظه ومعناه ومتقدمه ومتأخره استيراد أجنبي وليس من الإسلام في شيء.

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص(٣١).

(٢) مثل العراق، وفارس ومصر والهند والحبشة والشام، والقرآن الكريم قد سجل تلك الصلات في سورة قريش.

(٣) ينظر في ذلك مثلاً (الحياة العربية من الشعر الجاهلي، الدكتور أحمد محمد الحرفي من، ص(٤٢-٩٤) ومطلع النور العقاد، ص(٥١-٩٤).

الفصل الثاني

التصوف السني والفلسفة

تمهيد

وهناك أيضاً قاسم مشترك أكبر بين فلاسفة الإسلام، ومتصوفيه وهو نظرية المعرفة الإشراقية التي ابتدعها الفارابي أول فيلسوف إسلامي إشراقي، ثم أخذ بها الفلاسفة والصوفية من بعده. فقد كان لهذه النظرية أثر كبير في تشكيل المعرفة عند الصوفية، وإن اختلفت مظاهرها ومناهجها عندهم شيئاً ما عنها عند الفلاسفة. ولكن النتائج عند الطرفين كانت واحدة نظراً لاتحاد المبدأ. ففسر الوصفية كثيراً من آرائهم بنظرية المعرفة هذه كما فعل الفلاسفة تماماً بتمام، وتجلى ذلك واضحاً في تفسير الولاية والنبوة والوحي، ومعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، ولم يختلف في ذلك الصوفية المسمون بصوفية أهل السنة عن الصوفية الإشراقيين، أو ممن سموا بالوصفية المتفلسفين.

١- نظرية المعرفة الإشراقية:

يرى أبو نصر الفارابي أن غاية المعرفة هي الاتصال بالعقل الفعال. والعقل الفعال عنده هو جبريل الموكل بالوحي والذي ترتسم فيه كل الصور- حسب زعمه- وتنتقش فيه كل العلوم والمعارف الغيبية[١]. والإنسان لا يبلغ هذه الدرجة إلا بالمجاهدة والرياضة وتصفية النفس، وذلك "يكون بأفعال إرادية: بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت"[٢].

وهذه الأعمال من شأنها أن تنتقل بالإنسان شيئاً فشيئاً من حالة البشرية إلى حالة الملائكية ويصير كما يقول الفارابي "في جملة الجواهر المفارقة للمواد"[٣]. وبهذا يكون قد وصل إلى درجة المعرفة التامة التي صارت المعلومات فيها منطبعة في نفسه، وأصبحت نفسه مع الصور الكلية "عقلاً ومعقولاً بالفعل". وهذه هي رتبة الاتصال بالعقل الفعال.

---

(١) مقالة في معاني العقل ضمن مجموعة الثمرة المرضية طبعة ليدن سنة ١٨٩٠م، ص٣٣-٣٨.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٦٧، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص٢٢٣-٢٢٩، ص٢٣٢-٢٣٦، معالم الفكر الفلسفي، ص٩٨.

(٣) آراء أهل المدينة، ص٦٦.

وما دام الإنسان قد وصل إلى هذه الدرجة، فقد صار في حالة تقبل للمعلومات الجزئية الغيبية، والمعارف الكلية التي لا يطلع عليها، إلا الملائكة المقربون، لأنها منقوشة في اللوح المحفوظ أو العقل الفعال، ويكون ذلك إما في وقت اليقظة، أو في وقت النوم، وهي حال الفلاسفة والحكماء الإلهيين[1].

هذا هو فحوى نظرية المعرفة الإشراقية عند أتباع الأفلاطونية المحدثة[2] من المسلمين كما رسمها لهم الفارابي. ولنتدبر مراحل هذه النظرية، بالإجمال، لعلنا نصل من وراء ذلك إلى تلك الأسس التي قامت عليها، فنستطيع رد الأخطاء التي ترتبت على القول بهذه النظرية إلى أصولها. وهي تتلخص- كما قال بها الفارابي- في أن الإنسان إذا قويت نفسه بالرياضة، حتى صار عقلاً[3] بالفعل، وصارت المعقولات منه هي التي تعقل، حصل له حينئذ عقل بالفعل، أو عقل مستفاد، وعن طريق هذا العقل، يمكن للإنسان أن يتصل بالعقل الفعال الذي هو جبريل عند الفلاسفة، واللوح المحفوظ عند الصوفية، والذي قد نقش فيه كل شيء: ما كان وما يكون، وتكون نفس الإنسان في هذه الحالة بمثابة المرآة ينعكس عليها كل ما عند الملأ الأعلى، أو ما في نفوس الملائكة، فيكون ذلك الشخص بما يفيض من العقل الفعال إلى عقله المنفعل حكيماً وفيلسوفاً.

---

(١) آراء أهل المدينة، ص٨٤، المعرفة عند مفكري المسلمين، ص٢٢٣-٢٢٩، معالم الفكر الفلسفي، ص٩٨.

(٢) الأفلاطونية المحدثة، مذهب إشراقي يقوم على التجرد من ماديات النفس، واعتزال العالم الخارجي بإطالة التأمل والتفكير والنظر في النفس أو في العالم رغبة الوصول إلى الإله أو الاتحاد به فكرياً، والعيش معه في العالم الأعلى، أو الكينونة الدائمة في ذلك العالم المجرد أو الإلهي، والإطلاع على أسرار تعجز النفس عن الوصول إليها في حال ماديتها، وقد أثر هذا المذهب أولاً عن أفلاطون، ثم قوي واشتد عوده على يد أفلوطين في القرن الثالث الميلادي.

(٣) كلمة عقل في نظرية المعرفة الإشراقية، يراد بها الحالة التي عليها الإنسان من المعرفة، وعندهم أن الإنسان قبل حصوله على المعلومات، يكون في مرحلة العقل الهيولاني أي المجرد من المعارف، فإذا بدأت المعارف تشرق في نفسه من العقل الفعال، صار عقلاً منفعلاً، فإذا قويت هذه المعارف، صار عقلاً بالفعل، فإذا ازدادت عن ذلك صار عقلاً مستفاداً، أو في مرحلة العقل المستفاد، وهي آخر تطور يمر به الإنسان عندهم في تحصيله للمعارف بالطريقة الإشراقية، أو الذوقية، وفي هذه المرحلة يستطيع الإنسان أن يتصل، بالعقل الفعال، أو جبريل الموكل بالوحي وآخر العقول العشرة التي تحكم الكون في نظرهم، والذي يعتبر عقلاً لفلك القمر، ويأخذ عنه المعرفة الغيبية والعلم اللدني كأكمل ما يكون الأخذ والعلم، ويكون في هذه الحالة بإرادة الإنسان نفسه.

"وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي"[1].

ونلاحظ أن الفارابي يجمع بين المعرفة والنبوة في نظرية واحدة ويجعل الأساس الذي تقوم عليه معرفة العلماء والفلاسفة الإلهية نفس الأساس الذي تقوم عليه معرفة الأنبياء، وإن كان قد خص الأنبياء بزيادة في قوة المخيلة. كذلك يجعل هذه النظرية أساساً لمعارف المرضى والمجانين وغيبياتهم فيقول: "وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الإنسان، فيصير بذلك معداً لأن يقبل عن العقل الفعال، إما في وقت اليقظة، وإما في وقت النوم.

وإلى جانب ما تنطوي عليه هذه النظرية من عناصر إشراقية فإنها تحتوي أيضاً على آراء أرسطية خاصة بالأحلام من ناحيتها النفسية والحسية[2]، فنرى فيها علاقات بين قوى النفس الحسية والنفسية والخيالية في استنباط المعاني الغيبية وحياً أو رؤيا. فإن الفارابي يعلل ظهور الصور وإشراق المعلومات في النفس بقوة الخيال، وضعف الإدراك الحسي الخارجي في الوقت ذاته بحيث لا يستولي على تلك القوة استيلاءً كاملاً، فحينئذ تعن خلسات ترى فيها النفس كثيراً من الصور "التي يعطيها العقل الفعال، فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية".

وذلك في الرؤيا أو الإلهام وفي حالة الوحي تتراءى الصور والمعاني الإلهية على هيئتها الحقيقية[3].

وهذا هو تفسير المعرفة، وما يتصل بها من النبوة أو الولاية عند فلاسفة الإسلام.

٢- المعرفة الإشراقية والتصوف السني:

فإذا انتقلنا إلى دوائر الصوفية، رأينا بواكير هذا الإشراق، قد بدأت تأخذ طريقها إلى علوم الصوفية ومعارفهم، ابتداءً من الربع الأخير للقرن الثاني الهجري، حيث بدأ الزهد يتطور إلى

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٨٥-٨٦-٧٥-٧٦، في النفس لأرسطو طاليس ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص١١-١٢، من التصدير، ص٧٢-٧٩، قارن: الإشارات لابن سينا قسمي (٣-٤) الجزء الخاص بالإلهيات، مقالة في معاني العقل للفارابي. في النفس والعقل، ص٢٠٧، ص١٩٣-٢٤١، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص٥-٨٧.

(٢) رسالة الحاس والمحسوس أرسطو تلخيص ابن رشد. ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص٢٠٨-٢٣٢) من (في النفس) لأرسطو، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٥٧-١٦٢.

(٣) آراء أهل المدينة، ص٨٥-٨٦، ص٦٩-٧٧، في الفلسفة الإسلامية للدكتور إبراهيم مدكور، ص١١٦) الطبعة الأولى.

التصوف ويصبح هذا الأخير "طريقاً إلى المعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة"[1]، وبدأ استعمال كلمة: تصوف، وصوفي، وإطلاقها على من مالوا في أفكارهم إلى ناحية المعرفة، أو (الثيوسوفيا)[2].

كما رأينا هذه الأفكار الفلسفية التي تقدمت في الفصل الأول، بدأت تظهر في إنتاج بعضهم ومقالاتهم منذ ذلك التاريخ، وإن كانت بصورة خافتة، وفي هيئة عبارات مجملة، ومظهر من البساطة[3]، لم يصل بها إلى مستوى ذلك الفكر الفلسفي المقنن، أو الدقيق الذي وجد عند الفارابي أو ابن سينا مثلاً، والذي سنراه بعد في الوسط الصوفي المتفلسف من أمثال السهروردي، وابن عربي.

وربما كان هذا أمراً طبيعياً عند هؤلاء الذين عاشوا في جو ثقافي تغلب عليه النزعة الدينية (الشوفينية) والفلسفية[4]، فلم يكن من المنتظر أن يظهر الإشراق في هذه البيئة الإسلامية في أشخاص الفلاسفة، دون أن يكون للصوفية الأوائل منه نصيب، ودون أن يتطور الزهد في أشخاصهم إلى التصوف[5]، فالفلسفة اليونانية، والهرمسية[6]، وغيرها من الفلسفات الشرقية، هي وراء تطور الزهد إلى التصوف، وإن كان في مراحله الأولى، قد حافظ في مجمله على الطابع

---

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٦.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية، ص٧-٨) طبعة محمد علي صبيح سنة ١٣٦٧ هـ دراسات نيكولسون، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي بعنوان (في التصوف الإسلامي، وتاريخه، ص٣-٢٧، مدخل إلى التصوف الإسلامي لأستاذي الدكتور أبو الوفا، ص١١١) وما بعدها الطبعة الأولى دار الثقافة سنة ١٩٧٤م.

(٣) نيكولسون، المصدر المتقدم، ص٤-٦، ص٤٥-٦٤.

(٤) نيكولسون نفس المصدر، ص١٦-٦٧، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٩٤، ص٦) من صدر هذه الدراسة.

(٥) نيكولسون: "دراسات": (في التصوف الإسلامي. .) ترجمة الدكتور أبو العلا، ص١٣-١٩، ص٢٤-٦٩، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠١، معالم الفكر الفلسفي الدكتور عبده فراج، الطبعة الأولى، ص١١٣، في الفلسفة الإسلامية (منهجه وتطبيقه)، ص٣٨-٤٠) الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨م.

(٦) نسبة إلى هرمس، وهو حكيم مصري قديم أو إله الحكمة في مصر القديمة أو أحد كبار الفلاسفة البابليين، على أقوال. وقد نسبت إليه فلسفة قامت قديماً في مصر وفي بلاد الشرق في القرن الثالث الميلادي تعتمد في المعرفة على الذوق والرياضة وإضعاف جانب الجسد ليقوى جانب الروح والنفس وتتصل هذه الأخيرة بالإله وتتحد به. انظر إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي، ص٢-٦، ص٢٢٧-٢٢٩، القاهرة سنة ١٣٢٦هـ، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية- الدكتور نجيب بلدي القاهرة سنة ١٩٦٢م.

السني، وبذل معظم "الصوفية ما في وسعهم من جده للتوفيق بين تصوفهم، وبين القرآن والسنة اللذين اتخذوهما أساساً لجميع أقوالهم، وأفعالهم"[1].

ولا بد وأن نلاحظ، أن الكندي المتوفى سنة ٢٦٠هـ والفارابي المتوفى سنة ٣٣٩هـ مثلاً، كانا معاصرين أو متعاصرين تقريباً لرواد التصوف الأوائل من أمثال أبي يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١هـ، والجنيد بن محمد (٢٩٧هـ)، والحلاج (٣٠٩هـ)، ويكفي بالحلاج هنا دليلاً، على تأثر التصوف في ذلك الوقت المبكر، بالإشراق، وبالاتجاهات الأجنبية الخارجة عن البيئة والثقافة الإسلامية[2]، وإذن فلم يكن من الجائز أن تخفى ثقافة الأولين (أي الفلاسفة) على الآخرين (أعني الصوفية)[3].

كما أنه من غير المظنون أو الصوفية- وهم أرباب فكر وتأمل- قد بعدوا عن هذا النوع من الثقافة الإشراقية، وخاصة أن القصد من التصوف سواء في الميدان الفلسفي الخالص، أو في الميدان الصوفي الخالص أيضاً، هو الترقي والوصول، ومشاهدة الواحد الحق، والارتشاف من ينابيع المعرفة والعلم[4].

يقول نيكولسون: "وإذا أخذنا بالحكم الذي انتهيت إليه بعد دراسة تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، وغيرها من المراجع: وهو أن التصوف الإشراقي- أعني التصوف المقابل لمجرد الزهد والورع- قد ظهر ووصل إلى درجة عالية من التطور في نصف القرن الذي وقعت فيه

---

(١) نيكولسون: المصدر المتقدم، ص٢٧، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٢-١١٩-١٢٠.

(٢) انظر أخبار الحلاج لعلي بن أنجب الساعي طبعة الجندي دون تاريخ، ص١٦-١٧-١٨-١٩) على سبيل المثال، مدخل إلى التصوف. . ، ص١٤٨-١٥٨-١٨١، التصوف الثورة الروحية في الإسلام للدكتور أبو العلا عفيفي الطبعة الأولى سنة ١٩٦٣م، ص٢٣٢-٢٤٥.

(٣) قارن: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه للدكتور إبراهيم مدكور، ص٤٠-٤١، نيكولسون: نظرة تاريخية في أصل التصوف وتطوره، (ضمن دراسات) ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي بعنوان (في التصوف الإسلامي)، ص١٣-١٨.

(٤) انظر الفارابي، وابن سينا فيما تقدم، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢٦-٢٨، ص٦٦-٦٧، (في التصوف الإسلامي وتاريخه) ترجمة الدكتور أبو العلا، ص١-٢١، ص٦٧-٦٨، الصلة بين التصوف والتشيع للدكتور كامل الشيبي، ج١، ص٢٨٠-٢٨٤، المدخل إلى التصوف الإسلامي للأستاذ محمد أبو الفيض المنوفي. الطبعة الأولى، ص١٨-٦٩-٨٢، التساعية الرابعة لأفلوطين، ص٥٠-٥١-٥٦-٥٧، فيدون لأفلاطون: ، ص٢١٦-٢٦٢-٢٧٢، مذاهب التفسير الإسلامي لجولدتسهر ترجمة د. عبد الحليم النجار طبعة سنة ١٩٥٤م، ص٢٠١-٢٥٥-٢٥٦، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠١-٢٠٥، السهروردي. مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٧٤-٥٠٣-٥٠٤، أستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني في (المعرفة الصوفية) مجلة الرسالة عدد (٩٣٣، ص١٩٥١، ص٥٥٠) عمود (١-٢) مدخل. . ، ص١١٦-١١٧.

خلافة المأمون، والمعتصم، والواثق، والمتوكل- أي بين سنة ٨٩٨هـ، سنة ٢٤٧هـ- كان من الواجب علينا أن نبحث في الحال، الأثر الذي كان للفلسفة اليونانية بوجه عام، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة بوجه خاص في هذه الحقبة من الزمن"(١).

ثم يقول بعد ذلك: "ولا حاجة بنا إلى الإطناب في الكلام عن انتشار الثقافة الهلينية بين المسلمين في ذلك العصر... ، فقد طغت موجة العلوم اليونانية- وقد بلغت ذروتها آنئذ- على العراق من مراكز ثلاثة: من الأديرة المسيحية في الشام، ومن مدرسة جنديسابور الفارسية في خورستان، ومن وثني حران- أو الصابئة في الجزيرة"(٢). ويشير بخصوص فلسفة هذه المدرسة الأخيرة وهي الهرمسية أو الصابئة، إلى أن الدلائل تكاد تجعل "الإنسان يوقن بأن الاتصال الفكري بين الصابئة والمسلمين، قد وجد سبيله إليهم قبل هذا التاريخ بزمن طويل، وهو القرن التاسع الميلادي، أو عصر الخليفة المأمون(٣).

ثم يرى نيكولسون، أن أبرز هذه الفلسفات التي تأثر بها الفكر الإسلامي ابتداءً، هي الفلسفة اليونانية، مغلفة بغلاف المذهب الأفلاطوني الحديث، وأن المسلمين قد وجدوا هذا المذهب "أينما حلوا" وفي أي مكان اتصلوا فيه بالحضارة اليونانية"(٤). على أن الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، لم تسلم بدورها كما قدمت من الامتزاج بالعناصر الشرقية الأخرى. وفي ذلك يقول نيكولسون: "فإن الفلسفة الأفلاطونية الحديثة قد دخلتها عناصر أجنبية كثيرة خلال ستة قرون"(٥).

في وسط هذا الجو الفلسفي (الثيوسوفي) لم يكن مفر من تأثر الصوفية الأولين به كما تأثر الفلاسفة وإن حافظ الصوفية على مبدئهم في التمسك بالكتاب والسنة في معظم الأحيان.

---

(١) نظرة تاريخية في أصل التصوف، ضمن (دراسات) له ترجمها الدكتور أبو العلا بعنوان في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٣.

(٢) نفس المصدر، ص١٤، قارن: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص٢٢-٢٤، تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور. ترجمة الأستاذ محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص١١-٣٣، تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان، جا، ص٥٥-٥٦.

(٣) نيكولسون: المصدر المتقدم، ص١٥.

(٤) نفس المصدر، ص١٦.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

يحدثنا سري السقطي (٢٥٣هـ) عن معروف الكرخي (٢٠٠هـ) أستاذه الذي ينسب إليه أول تعريف للتصوف[١] فيقول: "رأيت معروفاً الكرخي في النوم، كأنه تحت العرش، فيقول الله عز وجل لملائكته: من هذا، فيقولون: أنت أعلم يا رب، فيقول: هذا معروف الكرخي سكر من حبي، فلا يفيق إلا بلقائي"[٢].

ويعرف أبو سليمان الداراني- وهو ممن أعلن كثيراً: "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"- المعرفة فيقول: "لو تمثلت المعرفة رجلاً لهلك كل من نظر إليها، لفرط جمالها وحسنها وطيبها، ولطفها، ولبدا كل نور ظلاماً بالقياس إلى بهائها[٣].

وقد عرض علينا أبو يزيد البسطامي هذه الأفكار من خلال تجربته الذاتية، فيما أثر عنه من أقوال، ومن عباراته التي يمكن أن نعتبرها صدى لعبارة أفلوطين أو هرمس[٤] المتقدمة "خرجت من بايزيديق كما تخرج الحية من جلدها ونظرت، فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد، لأن الكل واحد في عالم التوحيد"[٥].

وقد كان لهذه العبارة الصادرة من رائد من كبار رواد الصوفية، صدى حتى في الأوساط الفلسفية إلى جانب صداها في الأوساط الصوفية- بحيث أن الفلاسفة عبروا عن مثل هذه الفكرة بعبارات مماثلة[٦]، وهذا يرجح أن الطرفين كانا يأخذان من منبع واحد"[٧].

---

(١) الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٧، نيكولسون ترجمات الدكتور أبو العلا، ص٤.

(٢) الرسالة القشيرية، ص٩) طبعة صبيح سنة ١٩٥٧م، نيكولسون الترجمات المتقدمة، ص٥.

(٣) نيكولسون نفس المصدر، ص٢٤-٢٦.

(٤) ، ص٥-١١.

(٥) ترجمات الدكتور أبو العلا عفيفي (في التصوف. . ، ص٢٥) لنيكولسون نقلاً عن تذكرة الأولياء للعطار، جـ١، ص١٣٧.

(٦) انظر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ، ص١٨) حيث يقول: ". . والعاشق منه والمعشوق" و، ص٨٤) حيث يقول: "وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل" وكذلك، ص٨٥، وانظر أيضاً حي بن يقظان لابن طفيل طبعة دار المعارف، ص١٠٦) حيث يقول ابن طفيل في وصف حي بن يقظان في حالة تجرده واتصاله: "... فهو العارف والمعروف والمعرفة، والعالم والمعلوم والعلم لا يتباين في شيء من ذلك. ."

(٧) انظر: في الفلسفة الإسلامية، ص٤٠-٤٣، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٨٤-٨٦) وحي بن يقظان لابن طفيل، ص١١٨، (في التصوف الإسلامي) ترجمات لنيكولسون، ص٢٣-٢٤، التساعية الرابعة، ص٣٢٣، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص١١٢.

ولكن مع ذلك يمكن القول إجمالاً بأن صوفية القرن الثالث والرابع، قد اتخذوا القرآن والسنة ميزاناً "لجميع ما يخوضون فيه من بحوث نظرية وما يحسونه من حالات وجدانية، وكانت نتيجة هذا أنهم عنوا بوجه خاص بناحية الزهد والعبادة والناحية الأخلاقية في التصوف"[1]. إلى جانب الاتجاه الذوقي الكشفي الخالص الذي تميزوا به عن الفلاسفة الذين شاب ذوقهم شائبة من العقل والفلسفة. وبناءً عليه فيمكن "أن نعتبر تصوف هذين القرنين تصوفاً إسلامياً ناضجاً، اكتملت له كل مقوماته"[2] التي يقوم عليها التصوف عموماً[3]، إضافة إلى ما يقوم عليه من مبدأ التمسك بالكتاب والسنة[4].

٣- المعرفة عند أبي يزيد البسطامي ومعراجه الصوفي[5]:

والمعرفة عند أبي يزيد البسطامي مقرونة في الأغلب، بالتخفف من هذا العالم الدنيوي والسمو إلى عالم الملائكة، أو الملأ الأعلى، وقد يكون لهذه الفكرة أصول إسلامية[6] إلا أن أبا يزيد قد خرج بها إلى ما يشبه أصول الفلاسفة العرفانيين أو الغنوصيين. . وقد تجلى ذلك في وصفه لمعراجه الذي يقصه علينا كرؤيا رآها في النوم، متأثراً في ذلك بأي منصور العجلي[7]، أو غيره من غلاة الشيعة أو أتباع أفلوطين.

فقد رأى في النوم كأنه عرج به "إلى السموات قاصداً إلى الله. طالباً لمواصلة الله سبحانه" على أن يقيم معه إلى الأبد. قال: "فلما أتيت إلى السماء الدنيا إذا أنا بطير أخضر فنشر جناحاً من أجنحته، فحملني عليه وطار بي، حتى انتهى بي إلى صفوف الملائكة، ثم لم يزل يعرض

---

(١) انظر: نيكولسون، ص٢٦) المصدر المتقدم (دراسات في التصوف الإسلامي) ترجمة د. أبو العلا عفيفي، بعنوان: (في التصوف الإسلامي وتاريخه، مدخل إلى التصوف الإسلامي)، ص١١-١١٢-١٦٨-١٦٩.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص١١٢.

(٣) نفس المصدر، ص٧-٩) وقد ذكر في هذه الصفحات أستاذي الدكتور أبو الوفا تلك المقومات، أو الخصائص الخمس التي يمكن أن تنطبق على أي نوع من أنواع التصوف، أو يشترك فيها كل نوع من أنواعه.

(٤) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي: الفصل الرابع بأكمله من، ص١١١-٢٢٤.

(٥) ما عرضته في هذه الفقرة خاصاً بأبي يزيد، هو مذهبه في المعرفة وأن طريقها الفناء في الله، أو عن النفس، وأما ما يتصل بجانب الاتحاد عنده، فقد أخرته إلى الفقرة الخاصة بالإمام الغزالي حيث يبدي الغزالي رأيه في هذا المذهب مع مذهب الحلول أيضاً.

(٦) انظر: الفوائد لابن القيم، ص١٥٩-١٦٠.

(٧) انظر، ص٨٠) من هذه الرسالة.

علي من الملك ما كلت الألسن عن نعته وصفته، فكنت أقول: مرادي غير ما تعرض علي، ثم رأيت كأني عرجت إلى السماء الثانية، وعرض الملك علي ما عرضه في السماء الأولى، فرددت عليه بأن مرادي غير ما تعرض "ثم هاج من سري شيء من عطش نار الاشتياق حتى أن الملائكة" مع كل ما حولها من أشجار من النور "صارت كالبعوضة في جنب همتي" "ثم لم يزل يعرض علي من الملك ما كلت الألسن عن وصفه، ففي كل ذلك كنت أقول: مرادي غير ما تعرض علي"...

فلما علم الله من أبي يزيد صدق الانفراد به في القصد إليه ظل الملك يعرج به حتى انتهى له إلى السماء السابعة، ثم منها إلى الكرسي حتى انتهى إلى عرش الرحمن. ولما ظهر منه صدق الإرادة في القصد إلى الله، ناداه الله سبحانه وقال له: "يا صفي. ادن مني... واجلس على بساط قدسي، قال: فظننت أذوب عند ذلك كما يذوب الرصاص. . ثم استقبلني روح كل نبي، واستقبلني روح محمد (صلى الله عليه وسلم)، ثم قال: يا أبا يزيد. قد فضلك الله على كثير من خلقه. ثم لم أزل مثل ذلك حتى صرت كما كان من حيث لم يكن التكوين"[1] أي فنيت عن وجودي حتى صرت إلى حالة ما قبل الوجود، أي إلى العدم المحض"[2].

والقصة طويلة استغرقت كل الصفحات المذكورة من ذلك الكتاب (المعراج). وأبرز ما فيها وصفه لنفسه في حال المعرفة وقت العروج وكان التجريد، والتخفف من ثقل الجسم ومن الإحساس بالحياة هي التي تمنحه القوة على العروج[3].

وقصة العروج عند أبي يزيد تشبه عروج (أفلوطين) شبهاً قوياً إذ أن كليهما يخبرنا أنه لا يقصد من تصرفه إلا رؤية الله والفناء فيه أو الاتحاد به، وأن من شرائط الاتحاد، العروج نحو الاتحاد والفناء عن النفس والتجرد عن الحس حتى يصبح المتصوف "خفيفاً غير ذي ثقل" على حد

---

(١) كتاب المعراج لأبي القاسم القشيري ت: دكتور علي حسن عبد القادر. الطبعة الأولى دار الكتب الحديثة، ص١٢٩-١٣٤.

(٢) وهو بهذا يعرض علينا مذهبه في الفناء الذي يعتبر بناء على هذا العمق الذي نراه في هذه العبارة وغيرها، أول واضع لمذهب الفناء في التصوف الإسلامي، انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٤٧، ص١٤٠-١٤٨، قارن: مذهبه في الفناء أيضاً في علم القلوب المنسوب لمحمد بن عطية المكي مخطوط بدار الكتب المصرية، ص٦٦.

(٣) كتاب المعراج، ص١٢٢-١٣٣.

تعبير (أفلوطين)[1] وأما أبو يزيد فإنه يقول: حتى يصير "كما كان من حيث لم يكن التكوين". أي على الحالة التي كان عليها قبل وجوده الدنيوي وقت أن كان في عالم الذر.

وهو يتخذ آية الميثاق[2] دليلاً على مذهبه في الفناء[3]. ولكن الآية تشير إلى توحيد الفطرة لا إلى توحيد الفناء، وهي في الحقيقة تبكيت للكفار حين تكفلوا الكفر وخرجوا به على طبيعتهم، وغيروا نظرة الله التي فطر الناس عليها[4].

كل ما نستطيع أن نميز به معراج أبي يزيد عن اتحاد أفلوطين هو تلك الملامح الخفيفة التي اقتبسها من معراج رسولنا محمداً (صلى الله عليه وسلم)[5] وإن كانت شكلية إذا قيست بما أخذه أبو يزيد عن أفلوطين أو عن الهرامسة كما أنه مما يباعد بين معراج الرسول (صلى الله عليه وسلم) ومعراج أبي يزيد، أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يمهد لمعراجه بوسائل التجرد كما فعل أبو يزيد[6]. فالنزعة إلى التجريد، والعمل على الترقي في المراتب، من أجل الوصول إلى حالة النورية، والانخراط في سلك الملائكية عند المسلمين، وسلك الإلهية عند أفلوطين، والحظوة بإشراق نور الله سبحانه وتعالى، والإطلاع عليه، مظاهر مشتركة بين بعض متصوفي المسلمين، وغيرهم من أصحاب الفلسفات الأخرى وفي مقدمتها فلسفة الأفلاطونية المحدثة[7].

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٨٩-٢٩٠، التساعية الرابعة، ص٥٠-٥١، ويمكن أن نضيف إلى ذلك تأثره بالتيار الهرمسي في قوله بالعروج والاتحاد، والوصول مع الإله إلى درجة النفي أو العدم كطريق للوصول أو المعرفة. وخاصة إذا دققنا النظر في عبارة أبي يزيد. انظر: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية للدكتور نجيب بلدي، ص١١٠-١١٣-١٠٧) إلى جانب الفقرة الخاصة بالفلسفة الهرمسية صدر هذه الرسالة.

(٢)وهي قوله تعالى: "إذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا" الأعراف، آية (١٧٢ .

(٣) انظر (علم القلوب) المنسوب لأبي طالب المكي مخطوط بدار الكتب، ص٦٩-٧٠.

(٤) تفسير ابن كثير، ص٥٠٠-٥٠٦، جـ٣ طبعة الشعب والإمام الشوكاني آية (١٧٢) سورة الأعراف، آية (٣٠) سورة الروم، الكشاف الزمخشري الطبعة الأولى، جـ١ ، ص٣٥٧، مناهج الأدلة لابن رشد، ص١٥٤) الطبعة الثالثة ت. وتقديم الدكتور محمود قاسم.

(٥) انظر صحيح مسلم، جـ١ ، ص٩٩-١٠٥ .

(٦) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، ص٨٥، جـ٥، في التصوف الإسلامي، ص٥٩.

(٧) في التصوف الإسلامي وتاريخه لنكولسون، ص١٨) وهو يقول: "ولكنني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق، لزم أن نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليوناني، والديانات الشرقية"،

فمهما يكن عند الصوفية من عناصر سنية، إلا أننا نلمح لديهم جانباً، ولو يسيراً، من الإشراق. وذلك أمر لا مفر منه، عند من مال إلى الفلسفة، أو التصوف غير السني، أو أخذ بهما حيث أنهما دخيلان على الإسلام[١]، وفيهما، من وثنيات الديانات القديمة ما فيها، والعصر في نفسه، قد كان عصر اختلاط بين الأمم وبين الثقافات، وكانت أفكار هذه الثقافات، وكتبها في متناول طبقات المتعلمين منهم، ابتداء من الربع الأخير للقرن الثاني الهجري[٢].

وفي الوقت الذي بدأت كلمة (صوفي) تشيع فيه[٣]، وسيأتي لنا تصريح السهروردي المقتول بهذا التأثر وإعلان ذلك الاقتباس[٤].

٤- المعرفة عند الجنيد:

(أ) ويكاد يتجاوز كل من أفلاطون وأفلوطين في مذهب الجنيد بن محمد سيد الطائفة عند الصوفية. وعلى الرغم من أنه أعلن تمسكه بالكتاب والسنة إلى أبعد حد، وداوم على فعل الطاعات واتخذ إماماً أو سيداً في ذلك وأثرت عنه المأثورات في هذا المجال التي منها: "فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه، رجعوا فيها"، ومنها: "الطرق كلها مسدودة على الخلق، إلا على من اقتفى أثر رسول الله (صلى الله عليه وسلم)"[٥]، نقول على الرغم من ذلك كله فإننا نجد لديه تأثراً بذلك الجانب الإشراقي الذي يمت بصلة إلى أفلاطون و(أفلوطين) أيضاً.

وإن كنت أرى أيضاً أن التصوف في أحد زواياه وليد عوامل أخرى من طبيعة القرآن كحضه على الفكر والنظر مثلاً وكلامه عن قضايا الوجود والألوهية.

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٨، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٤٦) الطبعة الخامسة، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص٢٩٤) للدكتور أبو العلا عفيفي الطبعة الأولى، المدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٧-١٨، ص٧٠-٧٣-٧٥-٧٦.

(٢) بل إننا نعرف أن الترجمة بدأت رسمياً في عهد أبي جعفر المنصور سنة ١٣٦هـ- سنة ١٥٨هـ. انظر: الوسيط في الأدب العربي وتاريخه للشيخ أحمد الاسكندري آخر طبعة، دار المعارف سنة ١٩١٦م، ٢٤٢هـ، تاريخ العرب للدكتور فيليب خوري حتى ترجمة محمد مبروك نافع الطبعة الثانية سنة ١٩٤٩م، ٣٨٧هـ، إلى جانب المراجع المتقدمة صدر هذا الفصل، والتي تثبت شيوع الثقافة اليونانية وغيرها بين العرب المسلمين في وقت مبكر.

(٣) نيكولسون المصدر المتقدم، ص٣-١٤-١٥-٦٨، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠١، الرسالة القشيرية، ص٧-٨، الصوفية والفقراء، لابن تيمية طبعة المنار، ص٢، الصلة بين التصوف والتشيع، جا، ص٢٨٠-٢٨٤.

(٤) انظر مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٥٠٢-٥٠٤، حكمة الإشراق، ص١٥٧-١٥٨.

(٥) الرسالة القشيرية، ص١٩، طبعة محمد علي صبيح سنة ١٩٥٧م.

فهو في صدد الموازنة بين مقامات العارفين يفرق بين العقل، والعلم، والمعرفة، وأساس هذه التفرقة هو التفاضل بين هذه الأمور على تلك الطريقة الإشراقية.

يقول: "فصاحب المحاضرة يهديه عقله وصاحب المكاشفة يدنيه علمه، وصاحب المشاهدة يمحوه معرفته".

فنلاحظ أنه قد ربط بين العقل وبين المحاضرة، وهي أولى مراحل الترقي ويحتاج القلب فيها إلى البرهان، لأنه لا يزال بعد وراء الستر، وتليها المكاشفة: وهي التي لا يحتاج صاحبها إلى تأمل دليل فلذلك ربط بينها، وبين العلم، ثم المشاهدة، وهي "حضور الحق من غير بقاء تهمة" وإشراق شمس الشهود ومرتبتها مرتبة العرفان، أو المعرفة[1].

ثم إننا نراه يربط المعرفة بالفناء، ويعمق في ذلك لدرجة تبعده عن البساطة التي ألفناها عند صوفية القرن الثالث[2]، وتقربه من الفلاسفة، أو أصحاب المذاهب الفلسفية وطرقهم: يقول في صفات الأولياء وبيان طريقهم في حصولهم على العلم بأن الله عز وجل "اختار صفوة من عباده انتخبهم للولاية، وجعل أوطان أرواحهم في مغيب الغيب، وفي غوامض غيوب الملكوت... أوجدهم فهم الدعوة منه وعرفهم نفسه، حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه، أولئك هم الموجودون الفانون في حال فنائهم، الباقون في بقائهم، أحاطت بهم صفات الربانية، وآثار الأزلية وأعلام الديمومة، أظهر هذه عليهم لما أراد فناهم ليديم بقاهم هناك، وليريهم غوامض مكنونات علمه"[3].

فهذا تحليل وتعليل لعلم الأولياء، قد بدا فيه الأثر الإشراقي أو الفلسفي الذي بعد كثيراً عن بساطة القرآن ووضوحه في عرضه لقضاياه وأدلته.

ومن ثم فنستطيع أن نقول: إن اتجاه الأفلاطونية الحديثة قد مس بعض الصوفية- على الأقل في طريقة معالجتهم لبعض قضايا المعرفة والتوحيد[4].

(ب) والتوحيد عند الجنيد: هو الاستغراق في الله على الكلية. سئل عن التوحيد فقال: "معنى تضمحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم ويكون الله تعالى كما لم يزل"[1].

---

(١) الرسالة القشيرية، ص٤٠.

(٢) قارن مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٣٤.

(٣) رسائل جنيدية مصورة بمكتبة جامعة القاهرة لوحة (٥٨/ ٢).

(٤) انظر: في الفلسفة الإسلامية للدكتور إبراهيم مدكور، ص٣٨-٤٠، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٣٧.

وهذا يقرب من قول أفلوطين: "لنتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل. وبعد الاتحاد به لنذهب ونقل للآخرين إن استطعنا القول ماهية الاتحاد هناك"[2].

ويمكن أن نرى عند الجنيد قرباً من هذه الوحدة التي هي قوام مذهب أفلوطين عند وصفه للتوحيد بأنه "معنى تضمحل فيه الرسوم" إلى آخر ما تقدم في العبارة السالفة. ولا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا الاتحاد ليس بالمعنى الذي تقوله النصارى في عيسى عليه السلام، وإنما هو حالة أقرب إلى الخيال[3].

كما يمكن أن نرى له وصفاً آخر للتوحيد يقربه من اتحاد أفلوطين، أو اتحاد الهرامسة المتقدم وذلك حيث يقول: "اعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته، وأصل معرفة الله توحيده ونظام توحيده، نفي الصفات عنه بالكيف والحيث، والأين. . فيه استدل عليه، وكان سبب استدلاله عليه توفيقه، فبتوفيقه، وقع التوحيد له"[4]. ثم يوغل في الفناء الذي يقربه من الاتحاد فيقول: "ومن توحيده وقع التصديق به، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه ومن التحقيق جرت المعرفة به، ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه"[5]. إلى أن يقول عن ذلك الفاني: "فكان موجوداً مفقوداً، ومفقوداً موجوداً، فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان، كان... "[6].

وفي عبارات أخرى نجد له هذا الاتجاه في حديثه عن توحيد الأولياء أو معرفتهم فيقول: "إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم، كان الحق، بالحق في ذلك موجوداً. بالمعنى الذي لا يعلمه غيره ولا يحده سواه... "[7] ثم يصف محوهم عن صفاتهم وفعل الله فيهم في سبيل

---

(١) القشيرية، ص١٣٥.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٩-٢٩٠، قارن: (التصوف) للدكتور محمد كمال جعفر طبعة سنة ١٩٧٠م، ص١٩٥، قارن: في الفلسفة الإسلامية، ص٤٠.

(٣) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي لأستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص١٣٢.

(٤) رسائل جنيدية، ص٦٣/ ٢.

(٥) رسائل جنيدية، ص٦٣/ ٢.

(٦) نفس المصدر، ص٦٤/ ١.

(٧) نفس المصدر، ص٥٨.

إدراكهم لوحدانيته "... كيف أثبت بهم وعليهم، وقام عنهم ولهم وفيهم من جلس كماله وتمامه، فوجد الوجود في غير سبيل الوجود"[1] إلى أن يقول: "فأقام عليهم شاهداً منه فيهم، وأدركوا منه به ما أدركوا"[2] الخ. تلك العبارات التي تلحقه في وصفه للتوحيد باتجاه آخر غير اتجاه القرآن، وإن كان رغم ذلك يحافظ على التوحيد بالمعنى الإسلامي فيتبع ذلك بقوله: "... وأوقف كل واحد منهم عند إدراكه تعالى الله عن أن تشبه به الخلائق علواً كبيراً"[3].

وهو يستخدم فهمه الخاص لآية الميثاق[4]، متأثراً في ذلك بنظرية المثل في تأكيد مذهبه في الفناء الذي هو قوام التوحيد عنده، فيفسر هذه الآية بأن أرواح الأولياء[5] كانت موجودة قبل وجود الأبدان في عالم الأزل، أو عالم الذر، ولكن وجودها هذا، كان هو الفناء بعينه، إذ كانت تدرك من التوحيد ما ليس تدركه حالياً وهي في عالم الأبدان، فإن الأمر كما قال: "أفناني بإنشائي كما أنشأني بدنياً في حال فنائي، فلم أخبر عنه إذ كان متولياً للإخبار. أليس قد محا رسمي بصفته، وبإيحائي فات علمي في قربه؟"[6].

وهنا نجدنا أيضاً أمام مذهب أبي يزيد المتقدم في الفناء، وهو أخص خصائص الوصول عند الصوفية[7]، ومظهر الوجد والذوق، وطريق المعرفة والحب وأساس الوحدة مع الله والاستغراق فيه[8].

---

(١) نفس المصدر، ص٥٩/ ٢.

(٢) نفس المصدر، ص٦٠/ ١.

(٣) نفس المصدر والصفحة، قارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي للأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص١٣٤.

(٤) وهي: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم الخ آية (١٧٢) سورة الأعراف.

(٥) انظر: رسالة للجنيد تكلم فيها عن قوله تعالى: "ألست بربكم؟" ضمن: رسائل جنيدية: لوحة (٥٨/ ٢. ومدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٣٧.

(٦) كتاب الفناء للجنيد، ص٣٠٤. قارن أيضاً علم القلوب الذي ينسب لأبي طالب المكي، ص٦٩-٧٠، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص٢١٧-٢٢١، التصوف للدكتور جعفر، ص١٩٤-٢٠٦.

(٧) قارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي: ، ص١٣٠-١٣١.

(٨) انظر (التصوف) الثورة الروحية، ص٣٠٠، الرسالة القشيرية، ص١١٨، فصوص الحكم لابن عربي ص ١٨٥٠، جـ١، ص٨٤-٨٥، التعليقات، ص٧١-٧٣، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١١٥.

وفي الواقع: ليس المقصود من الآية ما فهمه الجنيد ولا أبو يزيد ولا ذلك الفهم الصوفي القائم على مذهب الفناء. وإنما المراد منها أن الخلق وحدوا الله بفطرتهم بعد ولادتهم لما قام لهم من الشواهد والدلائل على وحدانيته. فقامت هذه الدلائل مقام الإشهاد.

فدلائل التوحيد في الوجود حجة على الخلق كما قال تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[2]، وكما جاء في الحديث الصحيح: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه"[3].

فهذا هو رأي أهل السنة النقليين منهم والعقليين، ورأي المعتزلة[4] أيضاً، ولا نجد ذلك التفسير الصوفي، إلا في كتب الصوفية. ومما تجدر الإشارة إليه أن الصوفية بهذا أخذوا بظاهر الآية فقط على غير عادتهم في تغليب الباطن على الظاهر، ولم يتمسك أهل السنة بحرفية التعبير، وإنما لاحظوا الأصول الإسلامية والعقلية، والروح البلاغية للسان العربي[5].

---

(١) الرحمن آية (٦).

(٢) الإسراء آية (٤٤).

(٣) تفسير الإمام الشوكاني في الآيتين المتقدمتين جامع الرسائل لابن تيمية ت. د. محمد رشاد سالم. طبعة المدني الطبعة الأولى، ص١٤، شفاء العليل لابن القيم، ص٣٨٢، الطبعة الأولى مناهج الأدلة لابن رشد، ص١٥٤، تفسير ابن كثير.

(٤) انظر تفسير الكشاف للزمخشري في هذه الآية سورة الأعراف آية (١٧٢، وتفسير الرازي أيضاً حيث يورد ردود المعتزلة على الصوفية.

(٥) انظر تفسير الفخر الرازي في هذه الآية، ج١٥، ص٥٠، وما قبلها طبعة عبد الرحمن محمد، وتفسير الألوسي حيث يميل أيضاً إلى رأي أهل السنة والمعتزلة ويعرض عن تفسير الصوفية، ج٩، ص٩١-٩٤.

(ج) بين الصوفية السنيين والفلاسفة:

ولكن هؤلاء الصوفية وإن كانوا قد تأثروا بهذه الفلسفة واستخدموها في فهم النصوص الدينية وتفسيرها أحياناً إلا أنهم قد احتفظوا لهذه النصوص بأحكامها الظاهرة، وبوجودها الديني واللغوي[1]. فقد أثر عن الجنيد قوله: "مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة"، وقال: "علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم)"[2].

وقال أبو سليمان الداراني (سنة ٢١٥هـ): "ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياماً، فلا أقبلها، إلا بشاهدي عدل، الكتاب والسنة"[3].

وهذا على غير ما ذهب إليه الفلاسفة في تفسيرهم لتلك النصوص، فقد أبعدوا في هذا التفسير، إلى حد تخطوا به ظاهر النصوص الدينية ووجودها السني، حتى أخرجها ذلك عن مرادها اللغوي والديني، وبما أخضعوا النص الديني للاصطلاح الفلسفي كما ذهبوا إليه من تفسير جبريل بالعقل الفعال"[4].

والصوفية وإن كانوا قد استخدموا بعض العبارات الفلسفية الأجنبية في تعبيرهم عن مواجيدهم وأذواقهم، مثلما رأينا من الجنيد، وكما يقول أبو سليمان الداراني: "إن الله تعالى قد يكشف للعارف وهو نائم في فراشه من السر، ويفيض عليه من النور ما لا يكشفه للقائم في صلاته". وهو معنى عبارة أفلوطين المتقدمة: "إذا أردنا أن نتأمله، فلا ندع فكرنا يسرع إلى خارج... فيجب أن تكون النفس خلواً من كل صورة لكيلا يمنعها مانع أن تمتلئ وتستنير بالموجود الأول"[5].

إلا أنه مع ذلك فقد ظل الطابع الغالب على كثير منهم في هذه الفترة، هو الطابع الإسلامي، وظل إنتاجهم موشى بآيات القرآن الكريم، وأحاديث الرسول (صلى الله عليه

---

(١) انظر: القشيرية ص ٠١٩، قارن: الدين والوحي والإسلام. للأستاذ مصطفى عبد الرزاق ص ٠٧٦-٧٧. عيسى الحلبي سنة ١٩٤٥م.

(٢) القشيرية، ص١٩.

(٣) القشيرية، ص١٤٢، قارن: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٦.

(٤) قارن الأستاذ مصطفى عبد الرزاق المصدر المتقدم.

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٨٩، قارن الاتجاه الهرمسي في ذلك في: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص٨٧-٨٨.

وسلم)، كمعالم يهتدون بها في حياتهم التصوفية، ويهدون بها غيرهم، ولا يخرجون عليها في مواحيدهم، وأذواقهم[1]. ولدينا دليل واضح على ذلك، وهو تصوف الحارث بن أسد المحاسبي.

٥- تصوف المحاسبي:

(أ) لقد بدأ الحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى سنة ٢٤٣هـ) يسلك طريق التصوف، خروجاً من حالة شك كان يعانيها. لأنه تدبر أحوال الأمة، ونظر في مذاهبها، فرأى الناس أصنافاً منهم العالم بأمر الآخرة، ولكنه عزيز ووجوده نادر. ومنهم الجاهل والذي يحمل العلم يلتمس به التعظيم، والعلو، ويبتغي به عرض الدنيا. ومنهم المتشبه بالنساك وليس منهم[2]...

ولذا وجد أن سبيل النجاة في التمسك بتقوى الله وأداء فرائضه، والورع في حلاله وحرامه، والتأسي برسوله (صلى الله عليه وسلم). فلما طلب المعرفة، والعلم، بالفرائض والسنن هداه الله إلى جماعة من الذين يجمعون بين الفقه والتصوف، ويتأسون برسول الله (صلى الله عليه وسلم): يؤثرون الآخرة على الدنيا، ويتمسكون بأمر الله وسنن المرسلين.

فوقع سلوكهم من نفسه موقعاً حسناً، فلزمهم وأخذ عنهم، ورزقه الله علماً اطمأنت له نفسه "ورجى النجاة لمن أقر به أو انتحله"[3].

ثم يشير إلى هذا العلم الصوفي الذي قام على الكتاب والسنة، وأثره في حياة من يلتزم به فيقول:

"وأيقنت بالغوث لمن عمل به ورأيت الاعوجاج فيمن خالفه، ورأيت الرين متراكماً على قلب من جهله وجحده، ورأيت الحجة البالغة لمن فهمه، ورأيت انتحاله والعمل بحدوده واجباً

---

(١) انظر: مقدمة الرسالة القشيرية، ص٢-٣-٤، الفرقان لابن تيمية طبعة محمد علي صبيح الثانية، ص٧٢-٧٣-٩٣، رسالة الصوفية والفقراء، ص١٨-٢٢) قطر الولي، ص٢٣٦-٢٣٧، المقصد الأسني للغزالي مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦١م، ص٢٠، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٦٩-٢٨٤، الرعاية لحقوق الله للمحاسبي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٦٩، إلى جانب الفصل الرابع كله.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٧٧-٢٧٨، المنقذ من الضلال مقدمة الدكتور عبد الحليم محمود الطبعة الثانية الأنجلو، ص٣٥-٣٦، نقلاً عن كتاب (النصائح) للمحاسبي، مخطوط.

(٣) المنقذ من الضلال مقدمة الدكتور عبد الحليم محمود، ص٣٦-٣٨، نقلاً عن (النصائح).

علي، واعتقدته في سريرتي، وانطويت عليه بضميري، وجعلته أساس ديني، وبنيت عليه أعمالي وتقلبت فيه بأحوالي"[1].

وفي هذا ما يكشف عن تصوفه، ويحدد لنا اتجاهه.

وفي الواقع كان المحاسبي صادقاً إلى حد كبير في سلوكه وآرائه عندما قاسها بمقياس الكتاب والسنة اللذين اتخذهما مبدأ له[2]. ولا أدل على ذلك من آرائه وتجاربه العملية في الحياة ومع الناس. فقد صفيت هذه التجارب بمصفاة الكتاب والسنة، ولم يبق منها إلا ما رآه يأتلف معهما، ولا يختلف[3].

(ب) المعرفة عند المحاسبي:

وقد بلغت به حساسيته نحو الأخذ بالكتاب والسنة، أن ألف كتاباً في المعرفة ولكنه وجد فيه ما يتعارض مع مبدئه هذا قال: "فأخذت الكتاب وأحرقته، وقلت: لا أعود أتكلم في المعرفة بعد ذلك"[4].

وقد حرص المحاسبي على عدم تعدي حدود الدين، وعدم الإيغال في الباطن ذلك الإيغال الذي يبعد كثيراً عن الظاهر[5]، ويفضي إلى الشكوك.

وهذا هو مبدؤه الذي أعلنه عندما وصف جماعة الصوفية الذين رضي عنهم بأنهم "تاركون للتعمق والإغلاء". وهو أيضاً ما يشير إليه الحديث الشريف "تفكروا في مخلوقات الله، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا"[6].

---

(١) النصائح للمحاسبي مخطوط بدار الكتب المصرية، انظر أيضاً مقدمة المنقذ من الضلال للدكتور عبد الحليم محمود الطبعة الثانية، ص٣٥-٣٨، أستاذ السائرين (الحارث بن أسد المحاسبي) للدكتور عبد الحليم محمود الطبعة الأولى، دار الكتب الحديثة سنة ١٩٧٣م، ص١٢-١٦.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٦٩-٢٧٦، ص٢٨٤، الرعاية لحقوق الله ت. د. عبد الحليم محمود وآخر. الطبعة الأولى "المسائل في أعمال القلوب والجوارح" ت. عبد القادر عطا الطبعة الأولى سنة ١٩٦٩.

(٣) دراسات في ... ، ص٢٨٤.

(٤) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٧٧، المسائل في أعمال القلوب والجوارح، ص١٣-١٤.

(٥) قارن: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٣٠-٢٤٨، وهذا هو الظاهر من كتبه ومأثوراته.

(٦) وفي رواية: "فإنكم لن تقدروه قدره" فتح القدير الشوكاني، ج٥، ص١٦٢) الطبعة الأولى.

وهو كما نعرف ممن يتبعون الحديث، ويلتزمون بسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ثم إن الأحاديث التي أثرت عنه في المعرفة تتمشى مع مبدئه هذا وهو إقامة التصوف على الكتاب والسنة، وإن كان قد تأثر شيئاً ما بالجو الإشراقي الذي بدأ ينتشر في العالم الإسلامي في وقته.

يرسم لنا المحاسبي خطوات العارفين، أو مراحل الترقي نحو المعرفة فجعل أولها الطاعة: "إن أول المحبة الطاعة"، وهذه الطاعة ليست إلا نتيجة لحب الله سبحانه للعبد "إذ كان هو المبتدئ بها، وذلك أنه عرفهم نفسه ودلهم على طاعته، وتحبب إليهم على غناء عنهم، فجعل المحبة له ودائع في قلوب محبيه"[1] فحب الله لا يكون إلا بناء على طاعته، أما ما يتشدق به بعضهم من كلمات الحب دون عمل، فهو ادعاء وليس حقيقة ومن شأن هذه المحبة لله سبحانه وتعالى أن تملأ القلب بالنور، فيفيض ذلك النور على اللسان، وقد يتعدى ذلك إلى بقية الجوارح، ذلك أن الله قد "جعل المحبة له ودائع في قلوب محبيه، ثم ألبسهم النور الساطع في ألفاظهم من شدة نور محبته في قلوبهم"[2]. وهذه هي المرحلة الثانية من مراحل الترقي.

وبعدها يتدرجون نحو مصاف الملائكة بسبب ما أودع الله في قلوبهم من نور "فلما فعل ذلك بهم عرضهم مسروراً بهم على ملائكته"[3].

ثم تبدأ المرحلة الثالثة، من مراحل المعرفة وفيها يطلعهم الله على خزائن العلم والغيوب، فيخرجون على الخلق، وقد امتلأوا من ألوان المشاهدات، ورأوا من بدائع حكمته تعالى، ما يجعلهم جديرين بصفة الحياة التي هي الإطلاع على ما في عالم الباطن أو الحقيقة[4].

ونلمح من حديثه عن هذه المرحلة الأخيرة، أنه يرى رأي الصوفية في الفناء الذي يعقبه البقاء. وفي البقاء بعد الفناء[5] العلم والمشاهدة والمعرفة، بكل ما تحتويه كلمة معرفة في عرف

---

(١) حلية الأولياء، جـ١٠، ص٧٦) طبعة الخانجي سنة ١٩٣٥.

(٢) هذه إشارة إلى ما جاء في حديث الولي "فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به... الخ".

(٣) نفس المصدر والصفحة، قارن هذه المراحل عند ابن سينا: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٠-١٩١، الإشارات لابن سينا، ص٧٥٢-٧٦٥، قارن أيضاً: قطر الولي على حديث الولي، ص٤١٠-٤١٩.

(٤) ويسميها ابن عربي "حياة المعرفة اليقينية الحقة" الفصوص، ص١٥٩، انظر أيضاً التعليقات على الفصوص د. أبو العلا، ص٢٢٠.

(٥) انظر: الفصوص لابن عربي، ص٨٩-٩٠، التعليقات، ص٨٢-٨٣.

الصوفية[١]. نرى ذلك في عبارته المتقدمة، وفي قوله: "وقد استأثر بقلوبهم عليهم، ثم رد أبدان العلماء إلى الخليقة، وقد أودع قلوبهم خزائن الغيوب، فلما أراد أن يحييهم، ويحي الخليقة بهم أسلم لهم هممهم، وأجلسهم على كرسي أهل المعرفة"[٢]. وهذه هي المرحلة الرابعة والأخيرة التي يصيرون فيها في مرتبة التصرف في العلم، وفي الأكوان، بما أوتوا من همة[٣]، وهنا نلمح ميلاً خفيفاً إلى الإشراقية[٤].

(ج) الخوف والرجاء عند المحاسبي

ونجد للخوف والرجاء مكانة ملحوظة في نظر المحاسبي إلى السلوك الإنساني ومحاسبة النفس، فنراه يربط بينهما، وبين عدة آداب دينية وإسلامية بحيث إذا اتصف إنسان بهما، كان متصفاً ببقية تلك الآداب. "فأصل الطاعة الورع، الخوف والرجاء، وأصل الخوف والرجاء معرفة الوعد والوعيد، وأصل ذلك الفكرة والعبرة"[٥].

فنظرة المحاسبي إلى الخوف والرجاء تمت بصلة قوية إلى مبدئه في التمسك بالكتاب والسنة، وهو مظهر واضح في تصوفه وآرائه. فنراه هنا قد ربط بين العبادة وبين الخوف والرجاء، وبين الخوف والرجاء وبين الوعد والوعيد، وأين هذا من قول ابن سينا: "الزهد عند غير العارف معاملة ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة... والعبادة عند غير العارف معاملة ما، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب"[٦]، أو من قول رابعة العدوية: "ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً في جنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً وشوقاً إليه".

---

(١) وهي أن يكون لهم الإطلاع على الغيوب، والتصرف بالهمة في الغير الخ. قارن: ابن سينا في الإشارات، ص٨٥٨-٨٧١، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠٠-٢٠٣.

(٢) حلية الأولياء، جـ١٠، ص٧٦.

(٣) نفس المصدر ولكن (ابن عربي يرى أن هذه ليست نهاية المعرفة، بل نهاية المعرفة والارتقاء فيها عنده لا يترك للعارف تصرفاً بالهمة، لأنه كلما علت معرفته، نقص تصرفه بالهمة)، الفصوص، ص١٢٧-١٢٨.

(٤) قارن: المعرفة عند مفكري المسلمين في بيان هذه المرحلة عند ابن سينا، ص٢٦٦-٢٦٧) وهي تساوي عنده المرحلة الثالثة إلى الخامسة. انظر الإشارات، ص٨٢٨-٨٣٨.

(٥) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٧٠، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٣٥، نقلاً عن تذكرة الأولياء، جـ١، ص٢٢٦-٢٢٧.

(٦) الإشارات، ص٨٠١.

أو قولها وقد سئلت عن سبب علتها "والله ما أعرف لعلتي سبباً عرضت على الجنة، فملت بقلبي إليها، فأحسب أن مولاي غار علي فعاتبني فله العتبى"[1].

فهذا النوع من الفناء، أو الحب الإلهي، أمر تزيد فيه أصحابه، فخرجوا به عما جاء في الإسلام، وعما أقره متصوفة أهل السنة، فالقرآن ناطق بالجزاء، والعقاب، ودعوته قائمة على أساس الترغيب والترهيب. وهو يقدم الجنة جزاء، ويعد بها حتى في أسمى مواقف التسامي: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴾[2].

١ - كما يدعو القرآن إلى الاستعانة بالنظر والاعتبار كوسيلة للنجاة من العذاب فيقول: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُوداً وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[3].

٢- وربط العمل بالجزاء واضح في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ رَّبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُواْ بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الأبْرَارِ رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلاَ تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لاَ تُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾[4].

الخوف والرجاء عند المحاسبي:

ففكرة العبادة والحب التي شاعت في الأوساط الصوفية منزهة عن الخوف والرجاء أو الرهبة والرغبة، وإخلاصهما لوجه الله، بغض النظر عن الخوف من ناره، أو الرغبة في جنته، أمر لا يقره المحاسبي، لأنه يخالف ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف من قيام التكليف والدعوة

---

(١) رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام، طه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي القاهرة سنة ١٣٧٦ هـ، ص١٥٠، قارن: الحياة الروحية في الإسلام للدكتور محمد مصطفى حلمي، ص٧٥. الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٩٤٥.

(٢) الذاريات آية (١٥-١٨).

(٣) آل عمران آية (١٩٠-١٩١).

(٤) آل عمران آية (١٩٢-١٩٤).

إلى الإيمان، والعمل، على هذين الأمرين[1]، ﴿وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[2]. ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[3]. وقد جاء في الحديث القدسي أن الله تعالى يقول يوم القيامة: "وعزتي وجلالي، لا أجمع اليوم لعبدي أمنين ولا أجمع عليه خوفين، إذا أمنني في الدنيا أخفته يوم القيامة، وإذا خافني في الدنيا، أمنته يوم القيامة"[4].

أما فيما يتعلق بالرجاء، فإن الله سبحانه وتعالى قد علق عليه الإيمان باليوم الآخر والعمل له، ونهانا عن القنوط من رحمته: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾[5].

فالرجاء من شأنه أن يبعث على العمل الصالح "فإن استثقلت أنفسنا العمل الصالح، رجيناها كريم الثواب من الله عز وجل، وهذا شأن المؤمنين الصادقين، وأصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم): ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَـٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ﴾[6].

وقد أمرنا الله بالخوف عند المعصية "وعند تضييع واجب حقه، فعلينا أن نخوف أنفسنا من سخطه، وأليم عقابه، حتى نذعن بترك الذنوب وأداء واجب الحق"[7].

وهذا هو التأدب بأدب الله سبحانه وتعالى، وهو الذي يجنبنا الغرور، "فمن وضع الخوف حيث وضعه الله عز وجل والرجاء حيث وضعه، فلم يقنط ولم يغتر، فقد تأدب بأدب الله تعالى"[8].

---

(١) وذلك مثل قوله تعالى: "وادعوه خوفاً وطمعاً" آية (٥٦) الأعراف، "يدعون ربهم خوفاً وطمعاً" السجدة آية (١٦)، "إنهم كانوا يسارعون في الخيرات، ويدعوننا رغباً ورهباً" الأنبياء آية (٩٠)، وقوله (صلى الله عليه وسلم): "إني لأخشاكم الله، وأتقاكم له) صحيح البخاري: كتاب النكاح.

(٢) آل عمران آية (١٧٥).

(٣) الرحمن آية (٤٦).

(٤) خرج الإمام الدوكاني هذا الحديث في (قطر الولي)، ص٤٤٩، انظر: (الرعاية لحقوق الله) للمحاسبي، ص٢٥-٢٦.

(٥) الكهف آخر آية.

(٦) البقرة آية (٢١٨)، انظر: المسائل للمحاسبي، ص١١٩.

(٧) نفس المصدر والصفحة.

(٨) المسائل للمحاسبي، ص١٢٠.

ومن مقتضيات هذا الأدب أيضاً ألا نخلط بين الخوف والرجاء وألا نضع أحدهما مكان الآخر، وإلا كنا مغترين، والمغتر، هو الذي استعمل الرجاء في موضع الخوف "فعصى الله، وأساء وطيب نفسه بذكر مغفرة الله عز وجل وتفضله، فأقام على المعصية" ورجا المغفرة. وهذا هو غير ما يقتضيه العقل والشرع، وكان أولى به "أن يخوف نفسه كما ندبه الله عز وجل"(١).

وهناك موقف آخر- يعرضه علينا المحاسبي- من مواقف الجمع بين الرجاء والخوف، واستعمال كل منهما في موضعه، وهو موقف التوبة.

فإن الإنسان إذا خاف الله، وأراد أن يقلع "ثم عارضه القنوط ألا تقبل منه التوبة، رجا نفسه حتى تسخو بالتوبة". وحينئذ يكون قد وضع الخوف موضعه "ووضع الرجاء موضعه كما أمره الله تعالى"(٢) ومن مأثوراته في ذلك: "الذي يبعث العبد على التوبة ترك الإصرار، والذي يبعثه على ترك الإصرار ملازمة الخوف"(٣).

وإذن فلا يكفي وجود الخوف والرجاء، وإنما يجب ألا يسيء الإنسان استعماله، وإلا كان مغتراً بالله سبحانه، والاغترار بالله من شأنه أن يخرج الإنسان عن إيمانه ﴿فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾(٤).

فالمغتر يسيء الاستعمال، ويظن أن ذلك حسن ظنه بالله، ولكنه كما يقول المحاسبي، هو الغرة بعينها، ولذلك روي عن وهب من منبه قال: "حسن الظن بالله ما جانب الغرة" وروي عن لقمان أنه قال لولده: "يا بني، إياك والغرة بالله تعالى، أن تضيع أمره وتتمنى مغفرته"(٥).

وإذا كان الرجاء من شأنه، أن يحفز الإنسان إلى العمل، فإن للخوف هذه الصفة أيضاً إلى جانب ما تقدم له من خاصية الزجر عن المعاصي والذنوب، فإن الإنسان إذا خاف الله عز وجل "فيما علمه الله وفقهه"، كان ذلك باعثاً له على العمل بما علم. كذلك إذا اهتم بطلب الخوف والعمل لله "اهتم بالفقه عنه بطلب الخوف منه"، فمها دورة كاملة يؤثر كل منهما في الآخر. ومن هنا كان قول أبي الدرداء "ما أخاف أن يقال لي: يا عويمر ماذا علمت، ولكن أخاف أن يقال لي:

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) المسائل، ص١٢٠.

(٣) طبقات الصوفية ترجمة المحاسبي.

(٤) لقمان آية (٣٣)، فاطر آية (٥).

(٥) المسائل نفس الصفحة.

يا عويمر ما عملت فيما علمت"[1]؟ وقد سلك بعضهم مسلك المحاسبي في هذه المسألة فقال: "الخشية حال من مقام الخوف، والخوف اسم جامع لحقيقة التقوى، والتقوى معنى جامع للعبادة"[2]. ومن رأي المحاسبي أن الخوف أساس التقوى، فقد قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾[3] "فأخبر العليم أن الخوف كان قبل التقوى" ولذلك كان أصل التقوى لله تعالى الخوف منه "وعدهم الأمن عوضاً مما أخافوا أنفسهم به" فقال عز وجل: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾[4].

فالخوف إذن مظهر الإيمان الكامل ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾[5]. وقد وردت هذه الآية في مورد الثناء على الملائكة وبقية المخلوقات في كما عبوديتها وسجودها له[6].

وأساس الخوف رقة القلب وتوفز الحس عند ذكر الله ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾[7]. ولذلك لا يخاف الكافر لأنه قاسي القلب. وهذا هو ما بكت به سبحانه بني إسرائيل حين أعرضوا عما جاءهم من البينات فقال: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[8] بل إن ﴿مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾[9].

وقد طلب الله سبحانه من عباده الخشية عند قراءة القرآن أو سماعه ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[10].

---

(١) الرعاية، ص٣٩٠.

(٢) شرح الرسالة القشيرية هامش الرسالة، ص٦٠.

(٣) سورة النازعات آية (٤٠).

(٤) الدخان آية (٥١)، انظر: (الرعاية)، ص٢٥-٢٦.

(٥) النحل آية (٥٠).

(٦) انظر سورة النحل آية (٤٩).

(٧) الزمر آية (٢٣).

(٨) البقرة آية (٧٤).

(٩) البقرة آية (٧٤).

(١٠) الحشر آية (٢١).

والتقوى التي ينتجها الخوف، هي عند المحاسبي "اتقاء الشرك فما دونه من ذنب من كل ما نهى الله عنه، أو تضييع واجب مما افترضه الله، فهي أساس العمل، وأصل الطاعة، وأداء الفرائض" ولذلك كان أصحابها رعاية من الله وأمن[1]﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ، الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾[2].

(د) الخشية أصل من أصول العلم:

ومقام العلم في القرآن الكريم ربما كان أسمى مقام بعد مقام النبوة، ومع ذلك فقد جعل الله سبحانه وتعالى الخشية من لوازم العلم. بل وقصرها على العلماء من بني البشر العاديين، فقال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء﴾[3].

ومهما يدعي الفلاسفة من مرتبة العلم والسمو فيه هم والصوفية، فلن يرتقوا إلى أسمى من هذا المفهوم القرآني في العلم، فلا علم ولا معرفة أسمى مما تشير إليه كلمة العلماء في هذه الآية. وهم مع ذلك يخشون الله، بل خشيتهم له في ذروة الخشية.

وإذا ارتقينا إلى مرتبة الأنبياء، وهي أسمى مرتبة يختار الله لها أصفياءه من الرسل والأنبياء، نرى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أخشى الناس لله سبحانه وتعالى، كما قال الرسول (صلى الله عليه وسلم): "أما والله إني لأخشاكم لله، وأتقاكم له"[4].

فمذهب كل من رابعة وابن سينا في الحب الإلهي والمعرفة أبعد عن روح القرآن وأقرب إلى المذاهب الغنوصية، ويمكن أن نجده عند أفلوطين، وتغاليه في الجذب والفناء ووصوله في التجريد إلى أبعد غاية، واعتباره أن أرقى لذة في الدنيا هي مشاهدة الواحد والاتصال به وأننا "حينما نكف عن الإحاطة به، يحل بنا الدمار الكلي، وتنعدم من الوجود، وحينما ننظر صوبه، فتلك غايتنا، وراحتنا، هذه الحياة العاجلة نستطيع أن نراه"[5]. فعن هذا الاتجاه نشأ في الأوساط

---

(١) الرعاية لحقوق الله، ص٢٥، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٧٩.

(٢) يونس آية (٦٢-٦٣.

(٣) فاطر آية (٢٨).

(٤) صحيح البخاري: كتاب النكاح.

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٨٩، قارن (التساعية الرابعة لأفلوطين)، ص٣٢٣.

الفلسفية، والصوفية لدى الإسلاميين، ما يمكن أن يسمى بمبدأ (مشاهدة الذات العليا)[1] وجعل ذلك، هو الغاية في العبادة وسلوك الطريق الصوفي، وأن هذا هو منتهى اللذة، وأرقى أنواع السعادة. وأدى هذا إلى تسام مفتعل، وترفع عما وعد الله به المتقين من نعيم، وعما أوعد به العاصين من عذاب، وادعاء بأهم صاروا في مستوى أرقى من أن يعملوا من أجل رغبة أو رهبة، وإنما هم قد صاروا في طريق التجريد، وطريق السمو، وفي مستوى الملائكة، أو العقول[2]، فأصبحوا لا يتأثرون بوعد ولا وعيد، وإنما يتأثرون بالغاية التي إليها يسعون وهي مشاهدة (وجهه الكريم).

ومن هذا أيضاً ما نسب إلى رابعة العدوية، أنها كانت تناجي الله سبحانه وتقول: "إلهي.. إن كنت عبدتك من خوف النار، فاحرقني في النار، أو طمعاً في الجنة فحرمها علي، وإن كنت لا أعبدك إلا من أجلك فلا تحرمني مشاهدة وجهك"[3].

وفي ذلك يقول ابن سينا أيضاً "منْ آثار العرفان للعرفان، فقد قال بالثاني، ومن وجد العرفان كأنه لا يجده، بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول"[4].

ولقد أدى هذا التسامي لدى ابن سينا أن قال بإسقاط التكاليف عن العارفين "فالعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه، فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف؟. ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف؟"[5].

وهذا نتيجة طبيعية للترفع على وعد الله، وادعاء السمو على موقف الترهيب أو الخروج على مبدأي الخوف والرجاء.

---

(١) قارن: الدكتور محمود قاسم (في النفس والعقل)، ص٣١٥، دراسات، ص٢٢٨، ص٢٤١، ابن طفيل (حي بن يقظان)، ص١١٥-١١٩-١٢٠.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٦٦-٦٧، الإشارات والتنبيهات، ص٧٤٧-٧٦٥، حي بن يقظان لابن طفيل نفس الصفحات، قارن: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص٣٣٨، قارن: الدكتور محمود قاسم في دراسات في الفلسفة الإسلامية، حيث يعرض علينا نقد ابن باجة لمثل هذا النوع من التصوف في الفصل السابع: ، ص٢١٠-٢١٢.

(٣) رابعة العدوية، ص١٥١.

(٤) الإشارات، ص٨٤، قارن: المعرفة عند مفكري المسلمين، ص٢٦٥-٢٦٤-٢٦٣.

(٥) ص٨٥، الإشارات، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٧-١٩٩..

حقاً، إننا نجد أن أرفع تكريم لأهل الجنة هو تجلي الله عليهم بوجهه الكريم[1] وأقسى عقاب لأهل النار حرمان الله لهم من هذا التجلي[2]. ولكن هذا في الآخرة[3]، وأمور الدنيا لا تساوي أمور الآخرة[4]، كما أن الله حين شرع الطريق إلى رضاه، ودخول جنته، ورؤيته يوم القيامة، إنما حفز الناس إلى سلوك هذا الطريق، ترغيباً أو ترهيباً، أو إثارة للخوف والرجاء، وهو سبحانه لم يطلب عملاً من عباده إلا ووعد عليه بالثواب، وأمن به من العقاب، فمن لم يلتزم بهذا، فقد خرج على نظام البشر المكلفين وأصبح في موقف الشك لا الإيمان.

والواقع أن الخوف والرجاء هما مظهرا الإيمان بوجود الله، فإذا لم يتجه العمل، إلى الرغبة في الجنة، أو إلى النجاة من النار، كان ذلك إهمالاً لأمرين عظيمين جعلهما الله زمامين للنفوس، فإذا أهمل الإنسان هذين الزمامين فإننا لا نضمن له أن يسير على صراط مستقيم، ولذلك قال بعض المحققين: "من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبد الله بالخوف وحده فهو خارجي، ومن عبد الله بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء، فهو مؤمن موحد"[5].

وصوفية أهل السنة ممن اختارهم القشيري، واستدل بأقوالهم في مقام الخشية، قد تابعوا القرآن، وأكدوا تلك الفكرة التي اعتمد عليها المحاسبي.

يروي القشيري لبعضهم: "لكل شيء زينة، وزينة العبادة الخوف وعلامة الخوف الأمل"[6]، كما رأينا ابن عطاء الله السكندري وهو من متصوفة أهل السنة يجعل الخوف والرجاء من أهم المقامات الموصلة إلى رضاء الله تعالى[7].

---

(١) تفسير الإمام الشوكاني سورة يونس آية (٢٦)، القيامة آية (٢٢-٢٣)، وكذلك ابن كثير، وأوضح التفاسير في هذين الموضعين.

(٢) وذلك كما جاء في قوله تعالى: "إن الذين يشترون بعهد الله، وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة، ولا يكلمهم الله، ولا ينظر إليهم يوم القيامة" آل عمران آية (٧٧)، انظر تفسير الشوكاني لهذه الآية الجزء الأول.

(٣) نفس المصدر، جـ٢، ص١٤١، الأنعام آية (١٠٣).

(٤) نفس المصدر والآية.

(٥) التحفة العراقية لابن تيمية، ص٦٠-٦١.

(٦) ينسب هذا لحاتم الأصم وقد وري القشيري أيضاً، لأبي سليمان الداراني، والواسطي وغيرهم ما يؤيد هذا الاتجاه. انظر الرسالة، ص٦٠-٦١.

(٧) انظر: ابن عطاء الله الاسكندري وتصوفه للدكتور أبو الوفا الطبعة الأولى سنة ١٩٥٨م، ص٢٠٥-٢٠٦.

أما اتجاه العشق الإلهي عند رابعة وأضرابها، فقد كانت نتيجته أن أدى إلى فكرة مشاهدة الذات العلية، وما يترتب عليها عند البعض من الاستهانة بالوعد والوعيد، وإسقاط التكاليف[1]. وقد ذهب ابن باجة إلى أن نتيجة ذلك هو الجمود وتوقف الحياة الإنسانية وتعطيل العقل، وإبطال جميع التعاليم والعلوم[2]. كما قد قاوم هذه النزعة الخبيثة في المتقدمين الإمام الجنيد وفي المتأخرين الإمام الشوكاني، فقال الأول حين سمع رجلاً يقول: "أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله، فقال الجنيد: هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهو عندئذ عظيمة. . ولو بقيت ألف عام لم أسقط من أعمال البر ذرة"[3]. ويقول الثاني: "وما أقبح ما يحكى عن بعض المتلاعبين بالدين المدعين للتصوف، إنهم يزعمون أنهم وصلوا إلى ربهم فانقطعت عنهم التكاليف الشرعية، فقد خرجوا بذلك من جيل المسلمين المؤمنين"[4].

(هـ) السمة العامة لتصوف المحاسبي:

هذا هو تصوف المحاسبي وقد لاحظنا فيه الجمع بين الشريعة والحقيقة، أو بين الظاهر والباطن كما عرف عنه. وربما كان في نظرنا مغلباً لجانب الشريعة على الحقيقة، أو أن الحقيقة عنده، لا بد وأن تكون مستمدة من الشريعة موازية لها توازي القرار والعمق مع الظاهر أو السطح[5].

ولذلك كان من سمات تصوفه "ضرورة الجمع بين الورع وأداء الواجب، دينياً كان أم اجتماعياً". فنراه يعجب من أدعياء التصوف "الذين يسيئون فهم الزهد والورع، فيعمدون إلى التواكل وترك العمل من أجل الدنيا تظاهراً بأهم يعملون من أجل الآخرة"[6]، وقد يهملون حق

---

(١) انظر: الدكتور محمود قاسم في دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٢٨ ٢٤١، ص٢١٠-٢١١، في النفس والعقل، ص٣١٥، ابن طفيل: حي بن يقظان، ص١١٥-١١٩-١٢٠، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٦٦-٦٧، الإشارات لابن سينا، ص٧٤٧-٧٦٥.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢١١.

(٣) الرسالة القشيرية، ص١٩.

(٤) قطر الولي على حديث الولي للإمام الشوكاني طبعة دار الكتب الحديثة الأولى سنة ١٩٦٩م، ص٤٦٨-٤٦٩.

(٥) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٧٠-٢٧١-٢٨٤، (١٢) طبقات الصوفية للسلمي طبعة الشعب، ص١٦، حلية الأولياء، جـ١، ص٧٥، إلى جانب كتبه مثل كتاب (الرعاية)، و(المسائل) المتقدمين.

(٦) دراسات في الفلسفة الإسلامية طبعة خامسة، ص٢٨١.

أولادهم أو والديهم بترك الاكتساب، وربما تنطعوا، فسلموا بالأمر الواقع، لا إيماناً، ولكن إهمالاً وتواكلاً فقالوا بتحريم الدواء والدعاء الخ"[1].

وقد يبلغ بهم الأمر أن يتركوا الفرائض والنوافل "بدعوى البصائر واستنارة القلوب"[2].

فمثل هؤلاء عند المحاسبي ليسوا من الصوفية ولا من أهل القرآن المتمسكين به المتابعين لرسوله (صلى الله عليه وسلم) في سنته[3]. فإذا قلنا: إن الصوفية قد أفادوا من ثقافة الآخرين شيئاً في ذلك الوقت المبكر، فإنما هو الالتفات إلى ما في النصوص الدينية الإسلامية من معنى باطن، وأبعاد عميقة تحتوي عليها تلك النصوص، كما هو شأن التعبير البلاغي في اللغة العربية عموماً والإعجاز البياني في القرآن الكريم بحيث يكون ذلك المعنى امتداداً أصيلاً، لذلك اللفظ الظاهر. ومقابلاً له، لا متعارضاً معه، وهذا هو ما سموه بالحقيقة التي عبروا عنها، بأنها لب الشريعة وباطنها. وفي ذلك يقولون: "كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل"[4].

فمرد ما نراه من نظرة باطنية في أقوالهم، وتفسيرهم للنصوص الدينية، يرجع إلى فهمهم العميق لتلك النصوص، ذلك الفهم القائم على الاجتهاد، وبذل الوسع في فهم تلك النصوص[5]. وإلى جانب ذلك فهم متأثرون بروح الدين الإسلامي التي عبر عنها الإمام علي رضي الله عنه وقد سئل "هل عندكم شيء من الوحي غير ما في كتاب الله؟ قال: لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن"[6]. وفي ظلال هذا كانوا يسيرون جهد الطاقة، فالجنيد بن محمد نراه يقول: "من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، لا يقتدي به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"[7].

---

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٨١.

(٢) قارن القشيرية، ص٣، وهناك يعني أبو القاسم القشيري على المتطوفين الذين ادعوا أنهم وصلوا إلى أعلى الحقائق والأحوال- قولهم بإسقاط التكاليف.

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٨١.

(٤) الرسالة القشيرية، ص٤٣، ص١٤-١٥-١٩، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٧٧.

(٥) رسالة (الصوفية والفقراء لابن تيمية، ص ١٤-١٥، طبعة المنار.

(٦) صحيح البخاري طبعة الشعب، جـ٤، ص٧٤، باب فضل الجهاد. قارن: نقض المنطق، لابن تيمية، ص٦٥-٦٦.

(٧) القشيرية، ص١٩.

حتى إذا جئنا إلى عهد القشيري، والإمام الغزالي رأينا الأمر قد تغير كثيراً، ففرط كثير من المتصوفة في التمسك بأهداب الكتاب والسنة، وربما أفرطوا في إعطاء النصوص تفسيراً وفهماً يخرجان بهذه النصوص إلى مدى أبعد مما تريده.

وربما كان قول ابن سينا: "والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه فغفل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف"[1]، تعبيراً عن حال كثيرين من صوفية ذلك الوقت المدعين للتصدف، وما ذلك إلا لغلوهم في الوجد والفناء والمعرفة، وذهابهم فيها ذلك المذهب الذي تقدم لنا عند أفلوطين، وعدم عودتهم إلى حال البقاء وإثبات الاثنينية بين الله والعالم[2]، وربما انطلقوا من الفناء إلى القول بالحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود.

وقد وصف القشيري هذا الغلو، وسمى ذلك الوقت وقت الفترة، لأن الطريقة اندرست بالحقيقة كما يقول، ومضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء "وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء"، وزال الورع واشتد الطمع "وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة" فعدوا عدم المبالاة بالدين أوثق رباط واستخفوا بالعبادات، فاستهانوا بالصوم والصلاة، ثم لم يقفوا عند ذلك أشاروا إلى أنهم وصلوا إلى أعلى الحقائق والأحوال وأنهم تحرروا من رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال"[3].

وأمام هذا، لم يسمع القشيري إلا أن يؤلف رسالته موجهاً إياها إلى الصوفية بمختلف بلدان الإسلام ليهديهم إلى الطريقة الحقة طريقة الإسلام، ولينقذهم وينقذ سمعة التصوف من أن يحسبه الناس أنه قد بنيت قواعده على ما تقدم من التطرف والغلو[4].

---

(١) انظر، ص١٥٨، الإشارات.

(٢) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا، ص١٣٣، ويميز سيادته بهذا الصدد بين نوعين من الفانين: "بعضهم يعود من الفناء إلى حال البقاء، فيثبت الأثينية بين الله والعالم، وهذا هو الأكمل بمقياس الشرع وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود التي لا تفرقة فيها بين الإنسان والله أو بين العالم والله، ولذلك قيل أن الفناء مزلة أقدام الرجال" نفس المصدر، ص١٣٣، وانظر: ، ص١٣٨-١٤٠، وما بعدها، وربما كان هذا هو السبب في تفضيل ابن عطاء الله الاسكندري البقاء على الفناء، وعدم رضائه من الفناء إلا بذلك النوع الذي يسلمه إلى البقاء، أي البقاء بالله وعدم الغيبة عن الحس أو العالم الخارجي والقدرة على إثبات الأثينية بين الله والعالم، وفصل الحدوث عن القدم كما هو مذهب الجنيد وغيره ممن يفضلون الصحو على السكر المطبق، انظر ابن عطاء الله طبعة أولى، ص٢١٨-٢٢٠.

(٣) القشيرية، ص٣، المنقذ، ص١٤٠.

(٤) انظر مقدمة الرسالة القشيرية، ص٢-٣، المنقذ من الضلال للإمام الغزالي، ص١٤٠.

٦- المعرفة عند الإمام الغزالي:

وكذلك فعل أبو حامد الغزالي فألف كتابه (الإحياء) كما لو كان امتداداً لرسالة القشيري ودعوته[١].

والغزالي وإن كان قد تأثر بالإشراق- بعض التأثر- فيما مال إليه من القول بعلم الباطن[٢]، والدعوة إلى التصوف والمجاهدات، والرياضات كطريق للكشف والوصول إلى المعرفة اليقينية أو العلم اللدني[٣]- إلا أنه يحمد له أنه حال بين التصوف والصوفية، وبين الانحراف في تيار المذاهب الإلحادية من الاتحاد أو الحلول مثلاً. بل عارض ذلك وقاومه بكل حجة ودليل. فأعلن أنه لا يليق بصاحب الكشف والمشاهدة[٤] أن يقول بما يتعارض مع العقيدة الإسلامية، عقيدة التوحيد الخالص التي تفرق بين العبد والرب، وتؤكد أن الرب رب، والعبد عبد[٥]، وهذه هي عقيدة الإمام الغزالي أيضاً، فإنه في حال مجاهداته ورياضته يصف لنا ذلك القرب الذي يصل إليه، بأنه درجات "يضيق عنها نطاق النطق"، وأن من تخيل فيه حلولاً، أو اتحاداً، أو وصولاً فهو مخطئ، وإنما هي درجة القرب وكفى[٦] ومن ناحية أخرى فقد أحال ذلك على أنه من باب التوهم لأصحاب هذه العبارات وأنهم لم يسعفهم لسان النطق في التعبير عن هذا القرب وذلك التوحيد الذي وصلوا إليه[٧]. أو أنه من باب التوسع والتجوز اللائقين بعادة الصوفية والشعراء، فإنهم لأجل تحسين موقع الكلام من الأفهام يسلكون سبيل الاستعارة كما يقول الشاعر:

---

(١) قارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٧٤-١٧٨-١٨٢-١٩٢، ومع ذلك فنستطيع أن نقول إن القشيري والغزالي لم يسلما من الإشراق في دعوتهما هذه.

(٢) الإحياء طبعة الشعب كتاب العلم، ص٢-٥-٣٤-٣٥.

(٣) الإحياء، ص٥-٣٤-٣٥-١٣٧١، المنقذ، ص٨٤-٨٥-١٢٦-١٤٧، ص١٣١-١٣٢، قارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧.

(٤) المقصد الأسنى، ص٩٧، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٥٩-٦١.

(٥) المقصد الأسنى، ص٢٣-٢٤-٧٦-٨٢-٩٨-٩٩، دراسات، ص٥٩-٦٥، قارن مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٩٣-١٩٥.

(٦) المنقذ من الضلال، ص١٣١-١٣٢، قارن: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٥٩-٦١، المقصد الأسنى، ص٣٨-٣٩، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٩٥-١٩٣.

(٧) المقصد الأسنى، ص١٠٠، المنقذ، ص١٣١، قارن مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٩٤.

أنا من أهوى ومــن أهــوى أنـــا نحـــن روحـــاً حللنـــا بـــدنا

وذلك مؤول عند الشاعر فإنه لا يعني أنه هو تحقيقاً، بل كأنه هو، فإنه مستغرق الهم به كما يكون هو مستغرق الهم بنفسه فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوز"[1]، وهي "بلسان الحقيقة توحيد" وصاحب هذه الحال يعتبر في فناء الفناء "لأنه لا يشعر بنفسه ولا يعدم شعوره بنفسه ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه"[2].

كذلك يرى أن من هذا الباب قول أبي يزيد البسطامي "انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، فنظرت فإذا أنا هو" وأن معناه: "أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها فلا يبقى فيه متسع لغير الله... يصير كأنه هو، لا أنه هو تحقيقاً"[3].

ويرى نيكولسون أن هذه العبارة من أبي يزيد موهمة للقول بوحدة الوجود، لا الاتحاد، ولكني أرى أن فكرة وحدة الوجود، لم تكن نضجت في هذا العصر بحيث تصير متطابقة مع هذا الاسم تماماً[4]، ثم إن نيكولسون قد عاد، فقال: إن صوفية القرن الثالث حافظوا على التوازن بين الشريعة والحقيقة، بحيث لا تتغلب إحداهما على الأخرى[5].

ويعلق على ذلك أستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني بقوله: "والمسألة في رأينا لا تعدو مجرد شعور نفسي من البسطامي بالاتحاد، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية. . ولعل هذا هو ما جعل بعض الصوفية كالجنيد يلتمس البسطامي العذر فيما نطق به من شطحيات"[6].

على أن سيادته يرى نهائياً، أن "أصحاب الشطحيات ليسوا من الصوفية الكمل، وأن هذا هو رأي كثير من أهل التصوف المعتدلين"[7].

---

(١) المقصد الأسني، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٦١-٦٠.

(٢) مشكاة الأنوار، ص١٩٧-١٩٨، ضمن مجموعة القصور العوالي طبع الجندي القاهرة بدون تاريخ، قارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٥٦.

(٣) المقصد الأسني، ص٩٩-١٠٠، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٦١.

(٤) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٤٨.

(٥) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٢٥-٢٦.

(٦) مدخل... ، ص١٤٦.

(٧) نفس المصدر، ص١٤٧.

ثم نرى الإمام الغزالي يلجأ إلى سد هذا الباب جملة ويدلل على أنه ليس ممكناً عقلاً، فيقرر بالنسبة للاتحاد بين ذاتين، أننا أمام احتمالات ثلاثة: "فإما أن تظل كل ذات منهما موجودة، وإما أن تفنى إحداهما، وتبقى الأخرى، وإما أن تفنيا معاً". ففي الاحتمال الأول، ليس هناك اتحاد، وكذلك بالنسبة للاحتمال الثاني إذ الاتحاد لا يكون بين موجود ومعدوم وفي الاحتمال الأخير فإن القول بالاتحاد باطل أيضاً "إذ الأولى بنا هنا، أن نتحدث عن الانعدام لا عن الاتحاد"(١).

وفي إنكار فكرة الحلول، بين أن الحلول إما أن يكون بين جسمين، فالله المنزه عن معنى الجسمية يستحيل في حقه ذلك، وإما بين عرض وجوهر، فالعرض ليس قوامه إلا بالجوهر. وهذا "محال على كل ما قوامه بنفسه فدع عنك ذكر الرب تعالى في هذا المعرض"(٢).

ثم يؤكد مخالفته تعالى للحوادث، وعلوه على المخلوقات، وأن الإنسان مهما يتخلق بأخلاق الله أو بأسمائه. فليس له من هذه الأسماء، إلا أوصافاً "على نوع من التقيد حال عن الإيهام، وإلا فمطلق هذا اللفظ موهم"(٣).

وقد وقف عند هذا الحد في معرفته الذوقية(٤)، لأنه كما يقول ابن طفيل، قد هذبته العلوم وصقلته المعرفة(٥)، ولذلك كان في أبحاثه ومشاهداته محدوداً بحدود الذين يقف دائماً قبل النهايات، ولا يترك لنفسه العنان تقول ما قاله غيره(٦). "فحظيرة القدس أعلى من أن يطأها أقدام

---

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٦٣، المقصد الأسني، ص٩٩، قارن: ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل، جـ١، ص١٠١-١٠٢، المسائل الخمسون في علم الكلام للفخر الرازي، ص٣٥٨-٣٥٩، ضمن مجموعة رسائل طبعة فرج الله الكردي سنة ١٣٢٨هـ.

(٢) المقصد الأسني، ص١٠١، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٦٢، قارن: ابن تيمية المصدر المتقدم، جـ١، ص٨٠، قارن: المسائل الخمسون أيضاً حيث يرد الفخر الرازي ذلك بطريقة عقلية هي في أحد شقيها فقط معقولة شيئاً ما وملخص ذلك الشق، أن الله لا يحل في شيء آخر، لأنه هو القديم فقط، فلا يحل القديم في الحادث انظر، ص٣٥٦-٣٥٧.

(٣) المقصد الأسني، ص١٠١-١٠٢.

(٤) انظر المنقذ من الضلال ص١٣١، الإحياء، ص٥.

(٥) حي بن يقظان، ص٥٨.

(٦) المنقذ نفس الصفحة، المقصد الأسني، ص٢٤-٢٢-٢٨-٣٠-٣١، الإحياء، ص٥-٢٥.

العارفين، وأرفع من أن يمتد إليها أبصار الناظرين، بل لا يلمح ذلك الجانب الرفيع، صغير، أو كبير، إلا غض من الدهشة والحيرة طرفه"[1].

وفي رأيه أن هذا هو الذي يجب أن يكون مبدأ للأولياء، والراسخين في العلم "فيقرون على أنفسهم بالعجز، ويرتضون لأنفسهم مسلك الاقتباس من النور النبوي" فما من عارف، أو حكيم عاقل، يدعى لنفسه "كمال المعرفة بالله تعالى، حتى لا ينطوي عليه شيء إذ لا يعرف الله حق المعرفة سوى الله تعالى"[2].

فلا داعي إذن للتوهمات والتخيلات والشطحات التي توقع في الحلول أو غيره من المذاهب الأخرى ولا توصل إلى حقيقة، أو يقين.

في هذه الحدود يسير الإمام الغزالي في تصوفه، وتلك هي فكرته عن العلم اللدني، فيرى أن العلم اليقيني، "هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم" وأن هذه هي معرفة الأولياء، أو العلماء الراسخين في العلم، فكل ما لا يعلمه الإنسان على هذا الوجه، ولا يتيقنه على هذا النحو من اليقين "فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني"[3].

وهو يعتقد أن الطريق إلى إدراك المعرفة على هذا الوجه، ليس العقل بمقاييسه واستدلالاته، بل هو البصيرة أو القلب، فذلك طور وراء العقل.

أما العقل- فمع ثقته به وتقديسه له إلى أبعد مدى[4]- فمجاله الحس أو مجاله عالم الملك أو الشهادة، ومجال البصيرة والمشاهدة عالم الملكوت وهو ما وراء عالم الملك الممثل في السموات والأرض وما بينهما[5].

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام، ص٢٧١، من مجموعة القصور العوالي طبعة الجندي الأولى، دراسات في الفلسفة الإسلامية لأستاذي الدكتور محمود قاسم، ص٥٥، الطبعة الخامسة.

(٢) الأستاذ الدكتور محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٥٥، قارن: إلجام العوام، ص٢٧٠-٢٧٢، الطبعة المتقدمة، المقصد الأسنى، ص٢٤-٢٧-٢٨.

(٣) المنقذ من الضلال، ص٨٤-٨٥.

(٤) دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٤٣٠-٥٤، قارن الإحياء، ص١٣٦١.

(٥) الإحياء، ص١٣٦٤، قارن: إلجام العوام عن علم الكلام، ص٢٧٠، ضمن مجموعة (القصور العوالي)، دراسات... ، ص٥٤-٥٩.

وفي كلا الحالين، فالقلب[1] وعاء العلم والمعرفة أو هو المرآة[2] التي تنعكس عليها العلوم من هاتين النافذتين: نافذة الحس ونافذة البصيرة. "فإذا للقلب بابان: باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة، وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة" والأول طريق الأولياء والأنبياء، والثاني طريق العلماء.

ويعقد الغزالي موازنة بين كيفية حصول العلم الحسي في القلب وحصول العلم الخارج عن مدركات الحس وتقوم هذه الموازنة على أساس أن الإنسان نسخة من العالم[3]، أو كما يقول في تعبير آخر له، أن الإنسان عالم صغير في مقابلة العالم الكبير. فيمثل القلب بحوض محفور في الأرض معرض لأن يأتي إليه الماء من ظاهر الأرض عن طريق جداول صغيرة تصب فيه، ويحتمل أيضاً، أن يحفر أسفله إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي. فينفجر الماء من أسفل الحوض "فيكون ذلك الماء أصفى، وأدوم، وقد يكون أغزر وأكثر".

فذلك الماء هو العلم، وتلك الجداول، هي الحواس الخمس، وهما مثال العلم الحسي، وطريقة تحصيله، أما ذلك الحفر وهذا الماء الذي نبع من باطن الحوض، فهما مثال العلم اللدني، علم الأولياء والأنبياء، وطريقه وهو تطهير القلب[4].

فالقلب يقبل كلا الطريقين: طريق البحث، وطريق الذوق، فمن الممكن أن تساق العلوم إليه "بواسطة أنهار الحواس، والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علماً، ويمكن أن تسد هذه الأنهار

---

(١) يقصد الإمام الغزالي بالقلب هنا (العقل) انظر: الإحياء، ص١٣٤٦، ص١٤٥-١٤٩.

(٢) الإحياء، ص١٣٦٠-١٣٦١، انظر: نظرية المعرفة عند صوفية المسلمين... للدكتور أبو الوفا التفتازاني عدد (٩٣٢)، من مجلة الرسالة سنة ١٩٥١م، ص٥٥٠-٥٥٢.

(٣) الإحياء، ص١٣٧٤، ويستدل على ذلك بقوله: "فلو لم يجعل العالم كله مثالاً في ذلك، لكان لك خبر مما يباين ذاتك". نفس المصدر، والصفحة، كيمياء السعادة، ص٩٣، وستأتي لنا هذه الفكرة بتوسع عند ابن عربي انظر محي الدين بن عربي، ص٢٧٩-٢٨٩.

(٤) يمكن أن نفهم الباب الذي ينفتح في القلب وتغذية الحواس الخمس على أنه العقل والحواس الخمس هي طريق الاستدلال، والبحث، والباب الآخر على أنه البصيرة. انظر الإحياء، ص١٣٦٥-١٣٧١-١٣٧٦، المنقذ من الضلال، ص١٣٣-١٣٤، دراسات في الفلسفة الإسلامية لأستاذي الدكتور محمود قاسم، ص٥٧-٥٩، الطبعة الخامسة.

بالخلوة والعزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره، ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله"[1].

وهو يقيم ذلك على أساس الفكرة المتقدمة، وهي أن الإنسان عالم صغير وهو نسخة من العالم الكبير، ففيه كل ما في ذلك العالم الكبير، من حقائق ومعلومات، وهو يقرب لنا ذلك بمثال من واقع الحياة العملية فيقول: "... فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في "بياض" ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة، فكذلك فاطر السموات والأرض، كتب نسخة للعالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ، ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة"[2] وتلك النسخة من العالم قد طبعت منها صورة أخرى في حس الإنسان وخياله، فإن من ينظر إلى السماء والأرض ثم يغمض عينيه فإنه يرى صورة السماء والأرض وما فيهما في خياله في هذه الحالة، حتى لو زالت السموات والأرض، وبقي هو في نفسه، فإنه سيجد صورتهما في نفسه كأنه يشاهدهما وينظر إليهما، ثم يتطرق من خياله صورة إلى قلبه فيحصل فيه كل ما حصل خياله من حقائق، وهكذا لا بد أن يدرك الإنسان كل ما في العالم، لأنه لا يدرك إلا ما له مثال في ذاته "فلو لم يجعل للعالم مثالاً في ذاتك، لما كان لك خبر مما يباين ذاتك"[3].

وسنرى فيما بعد تفصيل هذه النظرية عند محي الدين بن عربي، وقد يكون ابن عربي قد أخذها عن الغزالي وتوسع فيها وتعمق[4].

ونلاحظ هنا أن الغزالي يؤمن بأن اتصال الإنسان بعالم الحس هو الذي يحجبه عن عالم النور وعالم الملكوت[5].

وهو بهذا يحدد لنا طريق العلماء وطريق الأولياء في الحصول على العلم اللدني "فإن العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم، واجتلابها إلى القلب وأولياء الصوفية يعملون في جلاء

---

(١) الإحياء، ص١٣٧٣-١٣٧٦، ص١٣٥٢-١٣٦١-١٣٦٢-٣٥، كتاب العلم. قارن: الإنسان عند الغزالي للدكتور علي عيسى عثمان، ص١٩٠، تعريب الأستاذ خيري حماد الأنجلو سنة ١٩٦٤، أستاذي الدكتور أبو الوفا مجلة الرسالة عدد (٩٣٢)، ص٥٥٢، سنة ١٩٥١م، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٠٨.

(٢) الإحياء، ص١٣٧٤.

(٣) نفس المصدر والصفحة.

(٤) قارن مؤقتاً: محي الدين بن عربي للدكتور محمود قاسم، ص٢٧-٢٨٩.

(٥) نفس المصدر، ص١٣٧٥، انظر: الأستاذ الدكتور أبو الزفا التفتازاني في مجلة الرسالة عدد (٩٣٢-٩٣٣) لعام ١٩٥١م في موضوع: (نظرية المعرفة عند صوفية المسلمين: أدلتها، ومنهجها، وموضوعها وغايتها).

القلوب، وتطهيرها وتصفيتها وتصقيلها فقط"[1] ويضرب لذلك مثالاً، هو ذلك المثال المشهور بنقش أهل الصين، وأهل الروم، وهو أن أهل الصين وأهل الروم تباهوا بني يدي بعض الملوك بحسن صناعة النقش والصور فاستقر رأي الملك على عقد مسابقة بينهم فسلم إلى كل فريق منهم جانباً من صفة وكان الجانبان متقابلين، وأرخى بينهما حجاباً يمنع اطلاع كل فريق على الآخر، فجمع أهل الروم من الألوان والأصباغ ما لا حصر له، وما ليس له مثيل في الجودة.

ودخل أهل الصين من غير صبغ ولا لون، ولكنهم أقبلوا على جانبهم يجلونه ويصقلونه، فلما فرغ أهل الروم من نقشهم أعلن أهل الصين أيضاً أنهم قد فرغوا من نقشهم، ورفع الحجاب، وإذا بجانبهم تتلألأ منه عجائب الصنائع الرومانية مع زيادة إشراق وبريق، إذ كان قد صار كالمرآة المجلوة لكثرة التصقيل، فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل. فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلائه وتزكيته وصفاته، حتى يتلألأ فيه جلية الحق بنهاية الإشراق. وعناية الحكماء والعلماء بالاكتساب"[2].

وهو يسمي ذلك العلم الذي يحصل بالاكتساب وحيلة الدليل اعتباراً واستبصاراً، ويقابله ذلك العلم الذي لا يحصل بالاكتساب ولا حيلة الدليل بل يلقى ذوقاً وكشفاً، وهو إما إلهام أو وحي خاص بالأنبياء، كما أن الأول خاص بالأولياء والأصفياء.

والإلهام يختلف عن الوحي في أن صاحبه لا يرى الملك المفيد للعلم، أما الوحي، فإن الأنبياء فيه يشاهدون جبريل حين يوحى به إليهم[3].

وإذا كان الإمام الغزالي قد غض بذلك شيئاً من شأن العلوم النظرية القائمة على المنطق والاستنباط، فإنه يرى، أن هذا الاتجاه الذوقي هو الذي يستطيع العالم به أن يحل كثيراً من المشاكل العقائدية التي خاض فيها علماء الكلام والفلاسفة دون طائل[4] ولذلك حرص عليه

---

(١) الإحياء، ص١٣٧٦.

(٢) الإحياء، ص١٣٧٦.

(٣) الإحياء، ص١٣٧١، قارن: أستاذي الدكتور أبو الوفا في مجلة الرسالة عام ١٩٥١م، عدد (٩٢٢)، ص٥٥٢، في مدخل إلى التصوف الإسلامي أيضاً: ، ص٢١٠-٢١١.

(٤) انظر: إلجام العوام، ص٢٧٤-٢٧٦، ضمن مجموعة القصور العوالي، الاقتصاد في الاعتقاد الطبعة الأولى، ص٢-٣-٦-٩، المنقذ من الضلال فيما يتصل برأي الغزالي في المتكلمين، والفلاسفة والصوفية، قارن: ابن رشد في مناهج الأدلة، ص١٢٧-١٣٩، الدكتور محمود قاسم في: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٥٧-٥٩-٧٠-٧١، محي

المتصوفة، وبذلوا فيه الجهود. وهو يقول في هذا الصدد مدافعاً عن وجهة نظره هذه "أما بعد: فإني رأيتك أيها الأخ المشفق منقسم الفكر لما قرع سمعك من طعن طائفة على بعض كتبنا المصنفة في أسرار معاملات الدين، وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب المشايخ، فهون أيها الأخ المشفق، واعلم أن حقيقة الحق والضلال وسرهما، إنما ينكشف لقلوب طهرت، عن وسخ أوضار الدنيا أولاً (ثم صقلت بالرياضة الكاملة ثانياً، ثم نورت بالذكر الصافي ثالثاً)، ثم غذيت بالفكر الصائب رابعاً، ثم زينت بملازمة حدود الشرع خامساً، حتى فاض عليها النور من مشكاة النبوة، وصارت كأنها مرآة مجلوة"[1].

وهنا ندرك حقيقة ما يرمي إليه في مثل قوله: "فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة إلخ"[2].

ويسمي الغزالي علم الأولياء هذا بعلم المكاشفة أو علم الباطن، -وهي تسمية لا تصل في مدلولها إلى ما رأيناه عند الشيعة- ويرى أنه علم طريق الآخرة.

ثم ينقل عن بعض العارفين أن من لم يكن له نصيب منه، "فإنه يخاف عليه سوء الخاتمة، وإن أدنى نصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله" فهو علم الصديقين والمقربين "وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة، فمنها المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وإن كانت معرفة لا تقوم على إدراك ذاته سبحانه إدراكاً تاماً، فإنه قد تقدم قوله: لا يعرف حقيقة الله إلا الله، وكذلك المعرفة بصفاته الباقيات التامات وبأفعاله... والمعرفة بمعنى النبوة والنبي، ومعنى الوحي والشيطان، وكيفية ظهور الملك للأنبياء وكيفية وصول الوحي إليهم، ومعرفة القلب، ومعرفة الآخرة والجنة والنار، ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم، ومعنى حصول السعادة بموافقة الملأ الأعلى، ومقارنة الملائكة والنبيين... (فنعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في

الدين بن عربي، ص٧٦، ص١٣٨-١٣٩، مدخل إلى التصوف الإسلامي لأستاذي الدكتور أبو الوفا، ص٢٠٨-٢٠٩.

(١) فيصل التفرقة ضمن مجموعة القصور العوالي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٠٦-٢١٠، ص١٤٤-١٤٥، من المجموعة المتقدمة.

(٢) الإحياء، ص١٣٧١.

هذه الأمور اتضاحاً يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه"[1] وهذه هي المعرفة الحقة كما يراها. وهي الأمانة أيضاً التي تشير إليها الآية الكريمة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾[2].

وهي إيمان العارفين. وهذا الإيمان يختلف عن إيمان العوام بذلك الكشف التفصيلي الذي يقوم على إشراق في المعرفة وإدراك الأسرار النائبة عن مشاهدة الأبصار والتي هي قوام عالم الملكوت.

إذ قصارى إيمان العامة أن يؤمن إيماناً مجملاً كتصديقنا بأن في الدار زيداً مثلاً دون أن نراه. أما إيمان الأولياء وأهل المعرفة فهو أن ندخل الدار وننظر إلى زيد بالعين، ونشاهده مشاهدة يقينية، وفي أي ركن من أركان البيت، وعلى أي كيفية الخ: ويعلق على ذلك أستاذي الدكتور أبو الوفا بقوله: "فإيمان الصوفية ينطوي فيه إيمان العوام والمتكلمين، ثم يتميز الصوفية بمزية استحالة الخطأ، لأن مشاهدتهم توجب اليقين"[3]، وهذا الاتجاه الذي لا يحقر الغزالي فيه العامة، ويقارن فيه بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، نجده واضحاً عند كل من ابن رشد في العقليين[4] وابن عربي في الصوفة[5] فهو اتجاه يجمع بين رأي أهل الذوق وأهل العقل في هذه الوجهة، مما يؤكد أن الغزالي مفكر عقلي مؤمن[6].

وأريد هنا أن أنبه إلى أن ما أثر عن الإمام الغزالي من الكلام الذي يوهم التسوية بين إلهام الأولياء، ووحي الأنبياء، من مثل قوله: "فالأنبياء والأولياء، انكشف لهم الأمر لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة

---

(١) الإحياء جا ص ٣٤-٣٥، قارن: المنقذ، ص١٣١.

(٢) سورة الأحزاب آية (٧٢)، انظر الإحياء، ص١٣٦٣.

(٣) نفس المصدر، ص١٣٦٤-١٣٦٦، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٢٦-٢٧، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢١٠، (نظرية المعرفة عند صوفية الإسلام) الرسالة.

(٤) مناهج الأدلة، ص١٥٣-١٥٤.

(٥) انظر محي الدين بن عربي للدكتور محمود قاسم، ص٢٢٣، ص٢٧٨، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٣٢٥، الفتوحات ج٣، ص٤٦٥.

(٦) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٤٣-٥٩.

على الله تعالى الخ"[1]. يمكن حمل مثل هذا الكلام على مجرد التصنيف، والجمع بين العلمين، وعلى أساس التقارب لا التشابه الكامل، فإن الإلهام أيضاً يأتي عن طريق الملك، كما في الأثر عن عبد الله بن مسعود "إن للملك لمة، وللشيطان لمة" وربما رفعه بعضهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وكما جاء في الحديث الشريف "من سأل القضاء واستعان عليه وكل إليه، ومن لم يسأل القضاء، ولم يستعن عليه أنزل الله عليه ملكاً يسدده"[2] الخ وخاصة أنه عاد بعد ذلك، وبين أن الأولياء فقط هم الذين يتخذون طريق الرياضة والتطهر سبباً للحصول على هذا العلم[3].

فهو في الواقع قد جعل رتبة النبي أقصى الرتب، وبين أنه "هو الذي تتكشف له كل الحقائق، أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف، بل بكشف إلهي في أسرع وقت".

وقد قال من قبل إنه لا يعرف حقيقة الله إلا الله، كذلك قال هنا: ".. ولكن لا يعرف حقيقة النبوة إلا النبي"[4]، ولهذا فإنه يرى أن قوة البصيرة والمشاهدة لدى الأولياء والأصفياء لها حدودها، وأن أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد، "بالإضافة إلى حسن المعاد هو النبي صلى الله عليه وسلم فإن ما ينتفع به في الآخرة أو يضر لا سبيل إلى معرفته بالتجربة ومن الذي رجع من ذلك العالم فأدرك بالمشاهدة ما نفع وضر، وأخبر عنه؟"[5].

وكما أنه جعل للعقل حدوداً، كذلك جعل للبصيرة رغم تحمسه لها حدوداً تقف عندها فهي تنتهي حيث يبدأ نور النبوة[6].

---

(١) الإحياء، ص١٣٧١-١٣٧٦، ص١٥٢-١٥٤، من هذه الرسالة.

(٢) نقض المنطق لابن تيمية، ص٢٨-٢٩، تفسير المعوذتين له أيضاً، ص١٩٦، جـ٢ من مجموعة الرسائل الكبرى الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣هـ.

(٣) الإحياء، ص١٣٧٦، وكما يشير أستاذي الدكتور أبو الوفا بأن الغزالي قد فرق بصراحة بين وحي الأنبياء وإلهام الصوفية، انظر أيضاً: مدخل إلى التصوف الإسلامي لسيادته، ص٢١١، وقد تقدم لي في الصفحات القليلة المتقدمة ما أشرت به إلى تفريق الغزالي بين وحي الأنبياء، وإلهام الأولياء، أو الصوفية.

(٤) الإحياء، ص١٣٥٢-١٣٥٣.

(٥) إلجام العوام، ص٢٧١.

(٦) نفس المصدر، ص٢٧١-٢٧٢.

وهكذا يعتصم الإمام الغزالي بالكتاب والسنة ما استطاع أمام هذا الجو الإشراقي، فيقول مثلاً في إلجام العوام: إن الحق في معرفة الله وصفاته وما يتصل بالحضرة الإلهية، أو حضرة الروبية بمفهومها الواسع(١) هو مذهب السلف، ويقيم على ذلك الدلائل العقلية والسمعية.

أما العقلية فمنها ما تقدم وهو أن الرسول (صلى الله عليه وسلم)، هو أعرف الخلق بصلاح أحوال المعاش والمعاد الخ، وأنه لذلك "أفاض إلى الخلق ما أوحي إليه من صلاح العباد في معادهم أو معاشهم"، لم يكتم منه شيئاً لأنه لم يبعث إلا لذلك ومن هنا كان رحمة للعالمين. ثانياً أن أصحابه رضوان الله عليهم، هم أعرف الناس بمعاني كلامه (صلى الله عليه وسلم) وأحراهم بالوقوف على كهنه" لأنهم شاهدوا الوحي وصاحبوه "بل لازموه آناء الليل والنهار"، وليسوا مهتمين أبداً في فهم كلامه (صلى الله عليه وسلم)، أو في إخفاء هذا الفهم، أو التضليل فيما كلفوا بتبليغه والعمل به. "فنعلم بالقطع من هذه الأصول، أن الحق ما قالوه، والصواب ما رأوه، لا سيما وقد أتى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"(٢).

فهم المرجع في كل علم ومعرفة وطريقتهم خير الطرق، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: "ستفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة. فقيل من هم؟ فقال: أهل السنة والجماعة. ما أنا عليه الآن وأصحابي"(٣).

وبهذه المناسبة، فإن ابن تيمية يشير إلى أن إلجام العوام هذا يعتبر من الغزالي رجوعاً في آخر أمره إلى طريقة السلف أهل الحديث بعد أن كان على طريقة الفلاسفة والصوفية(٤) وربما اعتضد في رأيه هذا بما يذكره الغزالي في إلجام العوام من أن كتاب المقصد الأسني سابق على إلجام

---

(١) وهي (جملة عالم الملك والملكوت إذا أخذت جميعها جملة، لأن الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات، إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله، ومملكته وعبيده من أفعاله) الإحياء، ص١٣٦٤، وهو يسميها أيضاً الحضرة الإلهية. إلجام العوام، ص٢٧٠، المقصد الأسني، ص٣١.

ونلاحظ أنه رغم اعتصامه بالكتاب والسنة إلا أنه كاد يقع في مذهب وحدة الوجود، وذلك لأخذه بأساليب الإشراقيين في تصوفه.

(٢) إلجام العوام، ص٢٧١-٢٧٣.

(٣) نفس المصدر، ص٢٧٣، عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية لابن تيمية، ص١٠.

(٤) نقض المنطق، ص٦٠.

العوام[1] وكذلك فإننا لم نعثر على اسم هذا الكتاب الأخير في الإحياء، ولا في المنقذ وغيره من الكتب التي تؤرخ لحياته التصوفية، ولكن من الممكن أن ننظر إلى هذا الكتاب على أنه هو القسم الثالث المتمم لنواحي فكر الغزالي الثلاث والتي يؤمن بها على مستوى واحد وأنها كل متكامل، وهي الناحية الاستدلالية العقلية، والثانية طريقة أهل الكشف والتصوف والثالثة طريقة السلف رضوان الله عليهم، وأن تفكيره كل متكامل من هذه النواحي الثلاث، وخاصة أننا نراه في إلجام العوام يقول بكشف الأولياء ومعرفة أهل العرفان ويرددها في أكثر من موضع[2].

وكذلك في الأحياء لا يتكلم عن طريقة الكشف على أنها طريقته وكفى، بل كثيراً ما يسند الكلام فيها إلى غيره مثل قوله: "وزعموا أن الطريق في ذلك بانقطاع علائق الدنيا الخ"[3]، فنراه يتحدث في ذلك حديث معلق لا حديث صاحب رأي ومذهب لا يعدل عنه إلى غيره. وهو نفس المنهج الذي يتخذه ابن تيمية بصدد بيان الطرق التي تحصل بها العلوم والمعارف[4].

وبذلك فمن المرجح أن الإمام الغزالي، كان سلفياً في حياته الفكرية خاصة وأن (بروكلمان) يقول: إنه عثر على نسخة من إلجام العام بعنوان آخر هو (رسالة في مذهب السلف)[5].

كل ما هنالك أن له ميلاً تصوفياً، وذلك قد رأيناه في ابن تيمية نفسه[6]. وكون (إلجام العوام) آخر رسائله[7]، فإنه لا يسند رأي ابن تيمية في أن الغزالي لم يكن سلفياً في حياته الأولى.

---

(١) إلجام العوام، ص٧٠.

(٢) إلجام العوام، ص٢٦٩-٢٧١-٢٧٢، ونلاحظ أنه رغم تحمسه لناحية الكشف على طريقة المتكلمين العقلية إلا أنه يرى أن هذه الأخيرة لم تكن واجبة في عهد الرسول (ص) وأصحابه، ولكنها بعد نشوء البدع التي- "صرفت عن مقتضى القرآن والسنة"- فرض كفاية بحيث يقف المتكلم فيها عند حد الكتاب والسنة. الإحياء جـ١، ص٣٨-٣٩، على ما فصلة في كتاب (قواعد العقائد) من باب العلم في الإحياء، انظر، ص٦٨) جـ١. وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد نفس الصفحة، انظر: ص١٦٢-١٧١، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢١٠-٢١١.

(٣) ص١٣٧١-١٣٧٣.

(٤) نقض المنطق، ص٢١-٣٩، ص٦٠-٦١، تفسير المعوذتين، ص١٩٣-٢٠٢، الفرقان، ص٦٤-٧٢.

(٥) مؤلفات الغزالي للدكتور عبد الرحمن بدوي.

(٦) نفس المصدر، ص٩٣-١٣٥-١٣٨، نقض المنطق ص ٠٣٥، مجموعة الرسائل والمسائل جـ١، ص٥٧-٨١-٨٣-٨٤، التحفة العراقية في الأعمال القلبية.

(٧) إذ أن تاريخ تأليفه هو جمادى الآخر سنة ٥٠٥هـ أي قبيل وفاة الغزالي بقليل، مؤلفات الغزالي للدكتور عبد الرحمن بدوي.

فربما لو كان قد امتد به الأجل لكتب بعد إلجام العوام مثل ما كتب قبله، إذ أن طبيعة العصر كانت تفرض على كل مفكر ينافح عن الدين، أن يخوض في مثل هذه البحوث الفلسفية والكلامية وغيرها، وهذا هو الذي لم يستطع ابن تيمية نفسه أن يمنع نفسه منه.

وقد التقى الغزالي في هذا الاتجاه السني بعد مرحلة تطواف طويلة شيوخ أصحاب الطريقة الاستدلالية من علماء الكلام، وغيرهم من أصحاب الطريقة الذوقية من أهل التصوف.

فهذا أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي يقول في كتابه (اللذات)- كما ينقل عنه ابن تيمية: "لقد تأملت الطرق الكلامية والناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن الخ"[1].

وكذلك قد انتهى إلى مثل هذه الغاية إمام الحرمين الجويني، وأبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الشهرستاني[2]. ومر بهذه التجربة أيضاً الإمام الشوكاني وقال في ذلك: "فإني في أيام الطلب شغلت بهذا العلم الذي سموه تارة علم الكلام، وتارة علم التوحيد، وأكببت على مؤلفات الطوائف المختلفة منهم، فلم أظفر من ذلك بغير الخيبة والحيرة، وكان ذلك من الأسباب التي حببت إلي مذهب السلف"[3].

وكذلك في الصوفية المتفلسفين نجد ابن الفارض*. فإنه لما حضرته الوفاة، أنشد هذين البيتين يتحسر فيهما على ما أضاعه في تطرفه في نظريته في الحب الإلهي:

---

(١) نقض المنطق لابن تيمية، ص٦٠-٦١، النبوات، ص٢٤٢-٢٤٨.

(٢) نقض المنطق لابن تيمية، ص٦٠-٦١.

(٣) رسالة (التحف في مذاهب السلف، ص٥٤. ضمن عشر رسائل سلفية طبعة المنار سنة ١٣٥١ هـ.

* هو أبو القاسم شرف الدين عمر بن الفارض، أحد أعمدة التصوف الكبار في التاريخ العربي. ولد في القاهرة عام ١١٨٢ ميلادي، في أسرة ميسورة. عاشر باكراً المتصوفة، وآمن بأفكارهم وبطريقة عيشهم، فأصبح يعتكف في الجبل المقطم لأيام متواصلة. ذهب إلى مكة ومكث فيها خمسة عشر عاماً، وفيها انقطع إلى العبادة وكتابة الشعر.

اشتهر ابن الفارض بأنه يدخل في غيبات طويلة، فلا يستطيع سماع أو رؤية أحد. يجلس لعدة أيام، من دون طعام أو شراب، وأحياناً يبقى لمدة أربعين يوماً متواصلة، صائماً وغارقاً في ذاته. وقيل إنه كان يكتب الشعر في أثناء الغيبات.

إن طبيعة الموضوع الصوفي هي التي سيطرت على شعر ابن الفارض، وكلها تدور في الحب والخمر. ولا يهدف شعره في الحب الإلهي سوى إلى محبة الله. وقد نقل صورة هذا الحب بلغة تمثل العاطفة البشرية، لأنه لا يمكن إيصال هذه الصورة إلى الناس إلا بهذه الطريقة.

ذاع صيته وارتفعت منزلته، وأطلق العارفون عليه لقب (سلطان العاشقين)، أي أن مرتبته في العشق الإلهي بين المتصوفة كانت رفيعة للغاية.

إن كان منزلتي في الحب عندكم ما قد لقيت فقد ضيعت أحلامي

أمنية ظفرت نفسي بها زمناً واليوم أحسبها أضغاث أحلام[1]

هذه هي المعرفة عند الإمام الغزالي، ورغم ما مسها من صبغة خفيفة من الإشراق، إلا أنه مع ذلك قد لونها بلونه السني الإلهامي، ووقف بها عند حدود الدين، وحفظ للوحي درجته، وللأنبياء علوهم على كل علم أو تعلم بشري، أو معرفة صوفية[2].

وقد نقل ابن تيمية عنه بأنه صرح "بأن قتل من ادعى أن رتبة الولاية أعلى من رتبة النبوة أحب إليه من قتل مائة كافر، لأن ضرر هذا في الدين أعظم"[3].

ومحافظة الإمام الغزالي على هذا الاتجاه السني جعلت بعض الفلاسفة ومن نحا نحوهم من الصوفية، يعيبونه على هذا المسلك، ويقولون: إنه مقيد بالعقل والشرع[4]. وهذا له دلالته على مدى تمسكه بالكتاب والسنة.

كذلك يذكر أستاذي المرحوم الدكتور ومحمرد قاسم أن ابن عربي عاب الغزالي أيضاً على طريقته في الجمع بين الكشف والعقل، وقال: إن أدلة العقل من شأنها أن تطمس نور الكشف[5]. وقد تقدم[6] أن الإمام الغزالي قد قال في الإحياء ما يشعر بذلك[1]. ولكن روح مذهبه العامة

جمعت أشعار ابن الفارض في ديوان صغير ضم ألف وثمانمائة وخمسين بيتاً، فيه قصيدتان، الأولى هي التائية الكبرى والثانية هي التائية الصغرى. وفي التائية الكبرى يبدو ابن الفارض متصوفاً أقرب إلى أصحاب (وحدة الشهود).

قال عنه الدكتور أبو العلا عفيفي إنه أحد أقطاب العاشقين الإلهيين وأعظم شاعر صوفي في اللغة العربية على الإطلاق، وإنه كان لاجتماع مزاجي الشعر والتصوف في شخصيته قدرة عجيبة لا نجد لها مثيلاً إلا عند متصوفة شعراء الفرس أمثال عبد الرحمن جامي وجلال الدين الرومي.

عرض ابن الفارض وجهة النظر الصوفية عرضاً شعرياً ماهراً، وقد اعترف له ابن عربي بأن تائيته تحتاج إلى شرح لما لها من قيمة فلسفية صوفية، ولما حملته من عمق صوفي تمثل في وحدة الوجود.

توفي ابن الفارض عام ١٢٣٥ عن عمر ثلاثة وخمسين عاماً، قضاها غارقاً في التعبد والتقشف والزهد، للوصول إلى المحبة الإلهية الخالصة.

(١) نقض المنطق، ص٦٢.

(٢) المنقذ، ص١٣٣-١٣٩-١٤٥.

(٣) المنقذ، ص١٤٢.

(٤) النبوات لابن تيمية، ص٨١.

(٥) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٦٦-٣١٢-٣١٨.

(٦) انظر، ص١٥٢، من هذه الرسالة.

العامة تعطي أنه يستخدم العقل والشرع حكماً فيما يصل إليه في حال الكشف، وأنهما معاً عنصرا الدين الأساسيان(٢).

فالمعرفة عند الغزالي، وإن كان طريقها الكشف، إلا أن قوامها الشرع والعقل، وكما يقول الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني: "فإن استخدام العقل عند الغزالي في ميدان الشريعة، راجع- عنده- إلى أن كل تكليف إنما هو بشرط العقل، ثم إذا ترقى السالك من مقام الشريعة، إلى مقام الحقيقة استخدم منهج الكشف أو الذوق فالكشف ثمرة الشريعة واستخدام العقل يكون في البداية(٣).

---

(١) ص١٣٧٥، ص١٥٢-١٥٥، من هذه الرسالة.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية فصل (العقل والتقليد عند الغزالي) معراج السالكين للإمام الغزالي المعراج الأول والثاني والرابع.

(٣) انظر أيضاً: معراج السالكين الفصول المتقدمة، المنقذ من الضلال الفصل الخاص بالتصوف، فيصل التفرقة، ص١٧٤، وما قبلها، ضمن مجموعة القصور العوالي طبعة الجندي، القاهرة.



الفصل الثالث

الإشراق والتصوف الفلسفي

تمهيد

ورغم أن اتجاه كثيرين من صوفية القرن الثالث إلى الخامس يقوم على نظرتهم إلى المعرفة الصوفية على أنها: "العلم بلا واسطة الناشئ عن الكشف والشهود"[1]، وأنهم بناء على هذا جاء كلامهم في المواجد والأذواق متسماً بتلك الطريقة النظرية التي تقوم على الكشف والشهود، والخروج بهما وبالفناء إلى دائرة تقربهم من الاتجاه الإشراقي إلا أنهم وقفوا عند حد النظر بعمق إلى المعاني الباطنة للألفاظ والنصوص الدينية. كما لاحظوا ذلك في عباراتهم التي تكلموا بها، أو استعملوها في علمهم التصوفي، ونظروا فيها إلى كل ما تحتمله هذه الألفاظ من معنى، وربما بلغ بهم الأمر إلى حد الإلغاز والرمز[2].

وما بعد ذلك، فإنهم قد راعوا فيه حدود الكتاب والسنة والروح العامة للدين فلم يخرجوا إلى تلك التأويلات التي تخرج على ظاهر النص وروحه، والتي تخضع للمفاهيم الفلسفية كما حصل عند الفلاسفة والإسماعيلية ومتفلسفة الصوفية بعد ذلك.

كما كان الطابع الغالب عليهم هو الطابع النفسي الأخلاقي[3]، أي النظر إلى النفس وباطنها، وما يصلح لها، من الخطوات التي يأخذونها بها لتسير في طريق الصلاح أو الولاية والتقوى، مما سموه المقامات والأحوال "فكانت عنايتهم موجهة أساساً إلى الأخلاق والسلوك، أما المنازع الميتافيزيقية التي ظهرت عند بعضهم فقد ظهرت في صورة بسيطة، ولم تظهر بعد ذلك ظهوراً قوياً إلا عند متفلسفة الصوفية منذ القرن السادس الهجري، وما تحدث به بعضهم من قول

---

(١) قارن: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٧٤، الدكتور أبو الوفا التفتازاني في مجلة الرسالة عام ١٩٥١، عدد (٩٣٢)، ص٥٠٤.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٦٢-١٦٧.

(٣) قارن: نفس المصدر، ص١٢٢-١٢٣-١٢٤-١٢٥-١٢٦-١٣٠، ص١٩٩.

بالاتحاد كالبسطامي مثلاً، "فليس من قبيل النظريات الفلسفية فيما بعد الطبيعية التي تعالج علاقة الإنسان بالله، أو علاقة العالم بالله"[1].

كما يلخص لنا أستاذنا الدكتور أبو الوفا اتجاه الصوفية في القرن الثالث والرابع هذا الاتجاه الذي غلب عليه الطابع السني فيقول: "ونحن نلاحظ إبان هذين القرنين اتجاهين واضحين للتصوف: الاتجاه الأول ويمثله صوفية معتدلون في آرائهم، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة، وإن شئت قلت: يزنون تصوفهم دائماً بميزان الشريعة، وكان بعضهم من علمائها المعروفين ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي.

والاتجاه الثاني يمثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحيات، وكانت لهم تصورات لعلاقة الإنسان بالله كالاتحاد وتصوفهم لا يخلو من بعض المنازع الميتافيزيقية في صورة بسيطة[2] فهم في هذه الفترة، وإن كانوا قد تكلموا في المعرفة بطريقة نظرية، إلا أنها كانت من زاوية أخلاقية في الأغلب، يقول ذو النون المصري، وهو أظهر من خاضوا في الحديث عن المعرفة، واعتبارها، لب التصوف وذاته: "علامة العارف ثلاثة: لا يطفئ نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل عليه على هتك أستار محارم الله تعالى[3]".

ويقول أيضاً: "معاشرة العارف كمعاشرة الله تعالى، يحتملك، ويحلم عنك تخلقاً بأخلاق الله عز وجل"[4]. وقد مر بنا قول الجنيد: "فإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البرذرة"[5].

كما أنهم في مواجيدهم، قد ضبطوا أنفسهم بضابط الكتاب والسنة فلم يقبلوا منها إلا ما وافقهما أبو عمرو بن نجيد: "كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل"[1] وتوقفوا في قبول

---

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٦٩، وانظر نفس المصدر، ص١٤٨-١٥٤-١٥٧، قارن: في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي، ص٢١، منازل السائرين للهروي طبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة سنة ١٩٦٢م، ص١٠٢-١٠٣، (باب المعرفة).

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٧.

(٣) للقشيرية، ص١٤٣.

(٤) نفس المصدر، ص١٤٢.

(٥) الرسالة...، ص١٤٢.

ما نسب إلى الحلاج من قول بالحلول أو ما يشعر به، وكذلك ما نسب إلى أبي يزيد البسطامي، من العبارات الموهمة بالاتحاد كما تقدم[٢].

هذا فضلاً عن إحكامهم نظرتهم الباطنة إلى لب الشريعة- وهو ما سموه بالحقيقة- بحكم الكتاب والسنة كما تقدم في وصف ذي النون المصري للعارف: "... بأنه لا يعتقد باطناً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم"، كما أننا نستطيع أيضاً رد هذه النظرة الباطنة لأحكام الشريعة ورسومها، إلى وصف الرسول (صلى الله عليه وسلم) للإحسان بأنه "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك"[٣]. فلم يقبلوا من الأعمال شكلها دون لبها، كما لم يقبلوا من الألفاظ ظاهرها، دون حقيقتها وإلا وقعوا في موقع الرياء.

ويمكن أن نرى مظهراً من مظاهر تمسكهم بالكتاب والسنة في هذه النظرة الباطنة حين يعرض القشيري والسراج لتعريف كل من الشريعة والحقيقة، فيقول السراج: "وجملة علوم الدين لا تخرج عن ثلاث: آيات من كتاب الله عز وجل، أو خبر عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، أو حكمة مستنبطة خطرت على قلب ولي من أولياء الله تعالى، وأصل ذلك حديث الإيمان حيث سأل جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم عن أصول ثلاثة عن الإسلام، والإيمان، والإحسان الظاهر والباطن والحقيقة، فالإسلام ظاهر والإيمان ظاهر وباطن، والإحسان حقيقة الظاهر والباطن وهو قوله (صلى الله عليه وسلم): "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك"[٤].

ويقول الشقيري مصوراً العلاقة بين الشريعة والحقيقة: "الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصول"[٥].

---

(١) قطر الولي على حديث الولي للإمام الشوكاني، ص٢٣٦، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية، ص٣٢، طبعة الجندي تحقيق وتعليق عبد الوهاب فايد.

(٢) قارن: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٧٣-١٨١، ص١٠٩-١٤٠.

(٣) قارن: اللمع لأبي نصر السراج تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٠م، ص٢٢-٢٣، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٤-١١٦.

(٤) اللمع: نفس الصفحة المتقدمة.

(٥) القشيرية، ص٤٣، وعبارته (مشاهدة الربوبية) تحتمل اتجاهاً إشراقياً صارخاً إلا إذا حملناها على مشاهدة آثار الربوبية ودلائلها.

وفي هذا المجال يرى أستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني أن ما يميز به البعض بين الشريعة والحقيقة يمكن أن نعتبره تمييزاً اعتبارياً، فليس التصوف وهو علم الحقيقة أو الباطن بمنفصل عن علم الشريعة أو الفقه، أو ما يسمى بعلم الظاهر "فأحدهما وهو علم الباطن ثمرة للآخر وهو علم الظاهر". ومتى تحقق العبد بالعمل بأحكام الشريعة واتجه بقلبه نحو الله، وسلك طريق الذوق في التجربة الدينية، فقد حصل على ذلك العلم الباطن، وإلى ذلك يشير الشعراني بقوله: "وهو (أي علم الباطن) علم انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة... والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة"[1].

وهكذا باختصار نجدنا أمام الكتاب والسنة إلى حد كبير في هذا النوع من التصوف الذي غلب في هذه الفترة الأولى من حياة التصوف، ويمكن أن نسميه تصوفاً سنياً، إلا ما ندر من بعض المبالغات التي نسبت إلى أبي يزيد البسطامي، أو الحلاج، أو الاجتهاد في الذوق والتوسع في الفناء والإبعاد فيه كما حصل من الجنيد مثلاً.

وقد ظل هذا الاتجاه السني هو الغالب أيضاً إلى أوائل القرن السادس، وكان لدعوة القشيري المتقدمة، ونشاط الإمام الهروي الأنصاري، وكذا نشاط الإمام الغزالي البارز في هذا المجال الذي تبلور في كتابه: (إحياء علوم الدين) أثرهما في محافظة التصوف على سنيته الغالبة حتى هذه الفترة[2].

إلا أن التطور الفكري في هذا الجانب الصوفي في البيئة الإسلامية، كان لا بد وأن يذهب إلى مداه[3]، لأن الإشراق كحركة فلسفية لم يعدم أن يجد له بين المتصوفة أنصاراً ومريدين، فوجدناه يظهر في الشرق كفلسفة ناضجة في فلسفة السهروردي الحلبي ومدرسته[4]، وفي الغرب في

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٥، قارن: الدكتور أبو الوفا أيضاً في (الشريعة والحقيقة) مقال في مجلة منبر الإسلام عدد (١١) لسنة ١٣٩٣هـ.

(٢) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٧٤-١٨٢، نيكولسون في ترجمات الدكتور أبو العلا عفيفي بعنوان: في (التصوف الإسلامي وتاريخه)، ص٨٣.

(٣) قارن: أصول الفلسفة الإشراقية، ص٥.

(٤) التي من أبرز رجالها: (شمس الدين الشهرزوري) المتوفى في الثلث الأخير من القرن السابع للهجرة، والملا صدر الشيرازي المعروف بصدر الدين المتوفى سنة ١٠٥٠هـ، انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان، ص٣٢٥-٣٢٨.

الأندلس في مدرسة ابن مسرة التي كان أبرز رجالها ابن عربي وابن سبعين[1]، ومن تأثر بهما من الشرقيين كعبد الكريم الجيلي وابن الفارض، ووجدنا التصوف عند هؤلاء يتخذ طابعاً فلسفياً، وينحو منحى الفلاسفة، في اتخاذ نظرياتهم في الفيض، والمعرفة الإشراقية، لتفسير كثير من المشكلات العقائدية التي تعترضهم، في فكرة الخلق، وذات الله وصفاته، والعلاقة بين الله والكون، وبين الله والإنسان، وغيرها، مما يتصل بالنبوة والولاية والمعرفة، مما نتج عنه نظريات فلسفية معقدة وبحوث ميتافيزيقية شاعت في الوسط الإسلامي كنظرية وحدة الوجود، والحقيقة المحمدية، ونظرية الحلول والاتحاد بشكلها المكتمل ونظرية القطب والأبدال، وغيرها مما لم يعرف من قبل في الأوساط الصوفية الإسلامية السنية[2]. وقد دفعهم تغذيتهم لهذه النظريات وتثبيتهم لها على أساس إسلامي إلى الأخذ بالتأويل إلى درجة بعدت بهم عن روح الكتاب والسنة، وعن الحقيقة اللغوية والأسلوب العربي في كثير من الأحيان، وربما سمح لهم اتساع المعنى اللغوي، بتحريف المعنى الديني المقصود والصريح، إلى المعاني التي تتحدث عنها نظرياتهم، وتخوض فيها أفكارهم كما هو شأن ابن عربي في استدلاله بنصوص الآيات والأحاديث النبوية[3].

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان، ص٣٢٩-٣٣٥، وابن سبعين وفلسفته الصوفية للأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص٦٦-٨١، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٤٢-٢٤٣. تاريخ الفكر الأندلسي لأنخل بالنثيا ترجمة الدكتور حسين مؤنس النهضة المصرية سنة ١٩٥٥، ص٢٣٢.

(٢) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٣٢.

(٣) انظر الفصوص من أولها إلى آخرها فهي على هذا النمط ومن أمثلة ذلك أنه يستدل بحديث الأولياء: ".. فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها.." - يستدل بهذا الحديث على مذهبه في وحدة الوجود انظر، ص٥٥-١٢١، من الفصوص تحقيق الدكتور أبو العلا الطبعة الأولى. وقد رد الإمام الشوكاني استدلاله بهذا الحديث واستدلال غيره من أصحاب المذاهب الأخرى من القائلين بالحلول أو الاتحاد، وكذلك فعل الإمام ابن تيمية من قبل: قطر الولي، ص٤١٠-٤٢٠، الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم لابن تيمية، ص٤٧، المطبعة السلفية سنة ١٩٤٩م، كذلك يؤول ابن عربي الحقائق التي جاءت في القرآن واضحة، تأويلاً يخرجها إلى حد يوقع في إنكار ما علم من الدين بالضرورة وما جاءت به النصوص صريحة، بألفاظ صريحة، مثل تأويله العذاب، بأنه اللذة وأنه ما سمي بذلك إلا من عذوبة طعمه:

يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صائن

كذلك يستغل في هذا التأويل وضع الكلمة اللغوي في دلالتها على أكثر من معنى، ضارباً عن السياق الذي جاءت فيه صفحاً، كتأويله للفجور والكفر على غير المعنى الذي ورد فيه في قوله تعالى: في سورة نوح: "إنك إن تذرهم يضلوا عبادك، ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً" يقول: "ولا يلدوا، أي ما ينتجون، ولا يظهرون إلا فاجراً، أي مظهراً ما ستر، كفاراً" أي ساتراً ما ظهر بعد ظهوره، فيظهرون ما ستر، ثم يسترونه بعد ظهوره، فيحار الناظر، ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره، ولا الكافر في

كما لم يمنع هذا الغلو الفلسفي، من الأخذ بالأحاديث الموضوعة التي وضعها الإسماعيلية، أو غيرهم من الباطنية وقدماء المجوس، وإخوان الصفا. ويعتبرهم أستاذي الدكتور أبو الوفا بأنهم "زادوا على المتصوفة السنيين بأمور:

أولها: أنهم أصحاب نظريات، أو مواقف من الوجود بسطوها في كتبهم وأشعارهم، ولا يمكن أن توصف عباراتهم فيها بأنها من قبيل الشطح الذي لا يسأل عنه أصحابه.

وثانيها: أنهم أسرفوا في الرمزية إسرافاً، إلى حد بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير.

وثالثها: اعتدادهم الشديد بأنفسهم وبعلومهم، وهو اعتداد إن لم يلازمهم كلهم، فقد لازم أكثرهم على الأقل"(١).

كما نستطيع أن نفرق بينهم وبين الفلاسفة الخلص، بعلاجهم لهذه المسائل الفلسفية المتقدمة، بتلك الطريقة الذوقية التي لونت فلسفاتهم بلون صوفي(٢).

١- المعرفة الإشراقية عند السهروردي المقتول(٣):

(أ) كان ظهور السهروردي إذن ظاهرة طبيعية في ذلك الوقت، لأن الأمر كما قلت، مظهر لتطور فكري في تلك البيئة الإسلامية التي اطلعت من قبل على مختلف الفلسفات والثقافات الأجنبية، من يونانية، وفارسية وهندية ويهودية ومسيحية وصابئية. . الخ.

ولذا فإن الإشراق عند السهروردي يمثل المرحلة الحاسمة للتطور الفكري الكامن في المحيط للعقل الإسلامي كنتيجة منطقية لتطور مذهب ابن سينا(٤) من جهة، وحكمة أفلاطون من جهة أخرى(٥).

كفرة" الفصوص، ص٧٤، ثم يفسر "التبار" الذي هو بمعنى الهلاك، في دعاء نوح عليه السلام، ولا تزد الظالمين إلا "تباراً" بالفناء في الله فكأن الأمر خرج من الدعاء عليهم إلى الدعاء لهم. وهذا غير ما تريده الآية القرآنية، ولا سياقها، ص٧٤، ثم انظر تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي، ص٣٩-٤٩، والفقرة الخاصة (بوحدة الوجود والعلم اللدني عند ابن عربي) في الجزء الخاص بابن عربي فيما سيأتي في هذا الفصل.

(١) والسهروردي وابن سبعين مثلان واضحان على ذلك. انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٣٤.

(٢) انظر المصدر المتقدم، ص١٢٩.

(٣) من (٥٤٩هـ- ٥٨٧هـ، ١١٥٥م- ١١٩١م) واشتهر بالمقتول تمييزاً له عن السهروردي البغدادي صاحب عوارف المعارف: (٥٣٩هـ- ٦٣٢هـ، ١١٤٥م-١٢٣٤م).

(٤) انظر: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص٦.

(٥) المثل العقلية الأفلاطونية تحقيق د. عبد الرحمن بدوي المقدمة، ص١١. طبعة دار الكتب سنة ١٩٤٧م.

والسهروردي، وإن كان يرجع بنزعته الإشراقية إلى أفلاطون وهرمس وغيرهما من قدماء اليونان والفرس، وذلك حيث يقول: "وما ذكرته من علم الأنوار، وجميع ما يبنى عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء مثل أنباذقلس"[1]. إلا أننا نرى أن أوجه الشبه بينه وبين ابن سينا قوية جداً، بل بينه وبين الفارابي أيضاً[2]، رغم أنه ينبغي عليهما عدم رسوخهما في الذوق أو الحكمة الإلهية[3].

فنظرية الفيض التي قالوا بها، وبنوا عليها نظريتهم في المعرفة قد قال هو بها أيضاً[4]، وإن كان قد خالفهم أخيراً في عدم الوقوف بالفيض عند العقل الفعال[5]، إذ أن الفيض عنده أوسع مما تصوره المشاؤون، وأكثر في عدد مراتبه بما لا يمكن حصره[6]، ما دام نور الأنوار يفيض على كل ما تحته من الأنوار القاهرة أو المجردة.

وهي بالتالي يفيض كل منها على ما يليها: العالي على السافل، فتنتهي أعدادها[7] إلى "أكثر من عشرة وعشرين ومائة، ومائتين"[8] الخ.

---

(١) حكمة الإشراق، ص١١، انظر أيضاً، ص١٥٧-١٥٨، نفس المصدر، ومجموعة في الحكمة الإلهية، ص١١٣-٥٠٢، أستاذي الدكتور أبو الوفا في بحث لسيادته عن (ابن سبعين وحكيم الإشراق)، المثل العقلية الأفلاطونية مقدمة الدكتور بدوي، ص١٠-١١، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٣٠٤، للسهروردي.

(٢) قارن: أصول الفلسفة الإشراقية، ص٢٨.

(٣) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٥٠٥: ومن قوله في ذلك "ولا نعلم في شيعة المشائين من له قدم راسخة في الحكمة الإلهية، أعني فقه الأنوار". قارن: ، ص١٤٧-١٥٦.

(٤) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٦٣-٦٤، وملخص نظرية الفيض هذه أن الكون قد فاض عن الله على هيئة عقول عشرة أو أحد عشر تبدأ بالعقل الأول، وتنتهي بالعقل العاشر أو الحادي عشر، وهو العقل الفعال.

(٥) حكمة الإشراق، ص١٥٥-١٥٦.

(٦) نفس المصدر، ص١٣٩-١٤٠.

(٧) حكمة الإشراق، ص١٤٧.

(٨) نفس المصدر، ص١٤٠، قارن: ابن سبعين وابن عربي، فإنهما قد قالا أيضاً- بعد السهروردي- باستمرار الفيض ولكن بغير هذا المعنى الذي يذكره السهروردي. فالسهروردي يريد باستمرار الفيض تكاثر العقول إلى غير حد، ويقصر الفيض على هذا، أما ابن عربي، فيريد به استمرار خلق المخلوقات في كل لحظة وآن، وحفظها بذلك من العدم، وحفظ الكون من العدم بالتالي. وأما ابن سبعين فيقرب من ابن عربي في ذلك وهو أن الموجودات تفيض في ظهورها ووجودها لحيز العيان عن الله باستمرار، وإن كانت في واقعها موجودة في ذات الله وأحاطت بها هذه الذات "في ماهيتها وآنيتها إحاطة وجودية". انظر: محي

وهو يستند في ذلك إلى ذوق يدعيه، وأنه قد فاق به الفارابي وابن سينا ووصل إلى ما لم يصلا إليها من أن أعداد العقول لا يكاد يحصر، وأنه قد أدركه هذا الذوق، بعد أن كان على طريقة المشائين ورأيهم في أن عدد العقول عشرة، بل كان شديد الذب عن هذه الطريقة، والإنكار على من يخالفها، والوقوف بالعقول عند هذا العدد الذي قالوا به "لولا أن رأي برهان ربه، ومن لم يصدق بهذا، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة"(١).

غير أننا إذا تتبعنا تعليله لوجود هذه العقول، أو الأنوار كما سماها آخر الأمر(٢)، وجدناه نفس تعليلهم، وهي أنها وسائط للخلق أو الإيجاد حيث أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد(٣)، كما هي عقيدة المشائين. كذلك إذا نظرنا إلى تفسيره لكيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وجدناه يستخدم نظريتهم في الوجوب والإمكان وعلى نفس النمط الذي قالوا به(٤)، وهذا هو ما دعا ابن سبعين قديماً للحملة عليه، وإضافته إلى المشائين من الإسلاميين الذين وقفوا دون التحقيق ولم يتهيأ لهم الوصول(٥). وفي ذلك يقول أستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني: "وهو (ابن سبعين) يشير أيضاً (وأغلب الظن أن الإشارة إلى السهروردي) إلى أن بعض أولئك قد تلذذ بالأنوار، وفرح بنفسه ولم يكمل، ومنهم من تنوع أمره، وانتقل من مذهب إلى مذهب".

ويقول أيضاً: "ومن أهم ما يلاحظ أن ابن سبعين قد فطن إلى أن حكيم الإشراق السهروردي قد مزج في حكمته بين الحكمة البحثية الأرسطية، والحكمة الإشراقية التي تنسب

الدين بن عربي لأستاذي الدكتور محمود قاسم مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٢م، ص٦٤-٦٥، ص١٨٢-١٨٥، ابن سبعين وفلسفته الصوفية لأستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص٢٠٤-٢٠٥.

(١) حكمة الإشراق، ص١٥٦.

(٢) ينظر المصدر المتقدم، ص١٢٢-١٤٠.

(٣) المصدر المتقدم، ص١٢٥-١٢٦، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٥١-٦٣.

(٤) هياكل النور، ص٦٢-٦٣، ص١٤٠-١٤٤، حكمة الإشراق، مجموعة في الحكمة، ص٦٣-٦٤، قارن: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢٤-٢٥، رسالة عيون المسائل ضمن مجموعة الثمرة المرضية للفارابي، ص٥٨-٥٩، ابن سينا: الإشارات، ص٦٤٥-٦٥٦، النجاة، ص٢٧٦-٢٧٧، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص٨٦-٨٨، ص١١٢، قارن أيضاً: الدكتور أبو العلا عفيفي في الكتاب الذهبي، ص٤٤٧، حيث رأى أيضاً أن السهروردي ناقل، وناقل حرفي عن ابن سينا من غير أن يذكر اسمه.

(٥) رسائل ابن سبعين (الفقيرية)، ص٦-٧-١٣-١٤-١٥، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي الطبعة الأولى الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ابن سبعين وفلسفته الصوفية لأستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص٢٦٧، وما قبلها.

لأفلاطون" وأن هذا هو الذي سوغ لابن سبعين "اعتباره مشائياً طوراً، وأفلاطونياً طوراً آخر، دون أن يكون ثمة فاصل بين الطورين"[1].

ويظهر أن هذا المزج بين الحكمة البحثية والحكمة الإشراقية يعتبر من أصول فلسفة السهروردي في تصوفه فقد وصل به الأمر إلى درجة جعلته يفضل الباحث المتأله على المتأله فحسب، وذلك حيث يقول: "فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث" وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث[2]. وهذا مما يبعده عن جو التصوف الخالص[3]، إلى لب التصوف الفلسفي، ويقربه من الفلاسفة المشائين الذين هاجمهم.

لكن السهروردي يفترق عنهم (المشائين) في أنه لا يجعل المعرفة العقلية والاستنباط طريقة إلى المعرفة الذوقية كما يفعلون إذا استثنينا له بعض المواقف النادرة[4]، بل يجعل التجريد والعمل على الوصول إلى الكشف المفاجئ بالرياضة والمجاهدة هما الوسيلة إلى المعرفة (والاستشراق)[5]، سواء أكانت تلك المعرفة وذلك (الاستشراق)، من العقل الفعال[6]، أو من الله مباشرة أو نور الأنوار كما يسميه[7] فالمعرفة الذوقية هي "معاينة المعاني والمجردات مكافحة، لا بفكر ونظم دليل قياس، أو نصب تعريف حدي أو رسمي بل بأنوار إشراقية"[8].

وهو يغلو في التجريد، ولا يقنع بمجرد الزهد والعبادة العاديين، بل يطلب إلى العارف أن ينخلع عن الدنيا كلية. فيخلع بدنه جانباً ويجانب ملابسات الحس كل المجانبة. فالتجرد عنده

---

(١) من بحث لسيادته بعنوان: (ابن سبعين وحكيم الإشراق). انظر أيضاً: المصدر المتقدم لسيادته، نفس الصفحة المذكورة.

(٢) حكمة الإشراق، ص١١.

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٤٠.

(٤) مجموعة في الحكمة، ص٥٠١.

(٥) يستعمل السهروردي هذه الكلمة بمعنى التعرض للإشراق وإعداد النفس لحصولها عليه.

(٦) نفس المصدر، ص٧٢-٧٣، هياكل النور، ص٦٥، مجموعة الحكمة الإلهية، ص٧٢-٧٣-١٠٥-١١٣-٥٠٢-٥٠٤.

(٧) حكمة الإشراق، ص٢٢٦، ص٥.

(٨) حكمة الإشراق ص ٠٥، ثم، ص١٦، انظر أيضاً بحث الدكتور أبو الوفا (ابن سبعين وحكيم الإشراق).

يصل إلى درجة إماتة البدن، وخلعه خلعاً تاماً، بحيث لا يكون هناك أي تلبس بأي أثر من آثار الحس[١].

وفي ذلك يحكي عن (أفلوطين) وهو يظنه المعلم الأول، إن المجردين كلهم اتفقوا "على أن من قدر على خلع جسده ورفض حواسه، صعد إلى العالم الأعلى" ولهذا فإنه يرى أن الإنسان لا يكون من الحكماء، "ما لم يحصل له ملكة خلع البدن والترقي، فلا يلتفت إلى هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة المخبطين الماديين فإن الأمر أعظم مما قالوا"[٢] يريد هنا: ابن سينا والفارابي.

وأما الصوفية عنده فهم الحكماء على الحقيقة، نظراً لاكتمال صفة التجريد عندهم "فالصوفية والمجدون من الإسلاميين، سلكوا طرائق أهل الحكمة ووصلوا إلى ينبوع النور وكان لهم ما كان"[٣].

ولذلك كان المتوغل في التأله ولو كان عديم البحث والاستعداد العقلي والفكري أفضل من الباحث، لأن الأول عنده هو الذي يتلقىٰ عن الله[٤]، أما الثاني فلم يبلغ هذه الدرجة، إذ أنه لم تحصل له ملكة خلع البدن، فتعلق بالعلم التعليمي وترك التجرد والاتصال "فكفاك من العلم التعليمي طرفاً، وعليك بالعلم التجردي، الاتصالي الشهودي لتصير من الحكماء"[٥] "ومن لم يشاهد المشاهد العلوية، والأنوار الحقيقية، لا يعد من الفضلاء، ولا تتيقن له السعادة العلوية، وإن حفظ صور الدواوين كلها"[٦].

وهو يرى أنه بذلك أمين على تراث أساطين الإشراق، من يونان ومن فرس، وأن الصوفية المجردين الذي يشيد بهم، ما رجحوا على الفلاسفة، إلا بإطلاعهم على أصول العلم عند هؤلاء، وسيرهم في طريق التجرد والعرفان، فالنور "الطامس الذي يجر إلى الموت الأصغر" يرجح به في اليونان إلى المعظم أفلاطون، وإلى الخالد الذكر في تاريخ الإشراق (هرمس)، وأنوار السلوك

---

(١) حكمة الإشراق، ص٢٢٦، مجموعة في الحكمة، ص٧٣-١١٣-٥٠٢-٥٠٤، قارن: هياكل النور، ص٨٥.

(٢) المصدر المتقدم مجموعة في الحكمة، ص١١٣.

(٣) نفس المصدر والصفحة. ، ص٢٤-٤٠-٧٤-٥٠٣-٥٠٤.

(٤) حكمة الإشراق، ص١١-١٢، ص٣٠٧. ابن سبعين وحكيم الإشراق لأستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني.

(٥) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٧٤-١٢١.

(٦) نفس المصدر، ص١٦٠، ابن سبعين وحكيم الإشراق.

وطرائق التجريد يرجع بها إلى معرفة الفيثاغوريين[1]. وأن خير من حذق هذه وتلك هو أهو اخميم (ذو النون المصري) ومنه انتقلت "إلى سيارتستر وشيعته" (ويريد به) (أبا محمد سهل بن عبد الله التستري)[2]، وأما أهل الإشراق الفارسي الأصيل أصحاب الخميرة الخسروانية فهم (سيار بسطام) (أبو يزيد البسطامي) ومن بعده فتى (بيضاء)، (الحسين ابن منصور الحلاج) ومن بعدهم إلى سيار (آمل) و(خرَّقان)[3]: (أبو الحسن الخرقاني)[4].

وهو بهذا الجانب الإشراقي (الطامس) الذي استخلصه من تصوف اليونان، ومن حكمة الفرس، يعتقد أنه لم يعد له مقام وسط هذا العالم الحسي أو المادي بمن فيه من المخبطين الماديين، بل الأولى به أن يتركه إلى ذلك العالم التجردي الشهودي، وأن يصعد إلى مقام النورانيين وأن يعايشهم، ويشاهدهم عن قرب: "تحدث نفسك إن كنت امرءاً ذا جد، بأن تتكئ على سرير الطبع راضياً برغد عيشة في هذه الخربة وتمد رجليك فتقول: قد أحطت من العلوم الحقيقية بشطرها. .؟! كل هذه العلوم صفير سفير[5] يستيقظك عن رقدة الغافلين. انتبه وانزعج بقوة، وارفض أعداء الله فيك واصعد إلى آل طاسين لعلك ترى ربك بالمرصاد"[6].

وفي رأيه أن هذا الاستشراق والصعود إلى تلك العوالم شيء طبيعي فإن الأصل أن الله هو الذي يريد لنا تلك المنازل، ولذلك جعل فينا من ينادي علينا بذلك دائماً وربما كانت هي النفس[7]، فلا يصح لنا أن نتصامم. فقم "من مرقد طبيعتك واستشرق لعل نفحة من الله تتلقاك، وإذا شرعت تمم، وإذا طرحت، فاصمد، وإذا رأيت فاسجد فلعل بارئك يناجيك"[8].

---

(١) قارن أستاذي الدكتور أبو الوفا في بحثه المتقدم حيث يقول سيادته: "ويعتبر كوربان أن هرمس هو أحد ثلاثة وجوه كبيرة تتحكم في سير مذهب السهروردي الإشراقي، والوجهان الآخران، هما أفلاطون وزرادشت". انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان، جا، ص٣١٤.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٥٠٢.

(٣) بفتح الخاء وتشديد الراء: قرية من قرى همذان... معجم البلدان. حرف الخاء.

(٤) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٥٠٣-٥٠٤.

(٥) أي نداء داعي الملأ الأعلى أو الأنوار العليا.

(٦) نفس المصدر، ص١٠٥، وآل طاسين: العقول والنفوس.

(٧) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص١٠٦.

(٨) مجموعة في الحكمة، ص١٠٦.

ونزعته في هذه العبارة نزعة أفلاطونية، إذ يعتقد أن النفس بطبيعتها تواقة دائماً إلى الملأ الأعلى وهو أصلها الذي هبطت منه وكي عن هذه النفس بمنادى الله. يشهد لذلك تهديده من لم يستجب إلى هذا النداء بهذه العبارة وهذا القسم "أما والعاديات[1] لفرط شوق دارت على أرجاء الكون، أن إنساناً لم يحارب بني جن[2] أووا إلى قلة طود[3] منعوا حق الله عز وجل[4]، لن يعبر عن سكنه إلى درب الأزل، وإن يصل إلى ساحل العزة".

فغاية الإشراق عنده أن يصير الإنسان في جملة هذه العقول وبينها محيطاً بما هي عليه حقيقة، وبمعرفة الله سبحانه، مطلعاً على علمه تعالى ومسترجعاً ذلك العلم الذي كان له قبل نشأته على ما تحكيه نظرية المثل الأفلاطونية، ويؤكد ذلك بقوله: "وقد اتفق الكل على ما ينبغي في الآخرة من علم الواحد الحق وما يليه من العقول والنفوس والمعاد للسعداء. فعليك بالرياضة والانقطاع لعلك تنال مما نالوا"[5].

ونلاحظ هنا أنه يقتدي بابن سينا رغم زرايته بفلسفته[6]، فعبارة ابن سينا في هذا الصدد: ". . وكمال الجوهر العاقل، أن تتمثل فيه جلية الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب، مبتدئاً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية الخ."[7] والسهروردي يهون ذلك الاستشراق علينا ويبين لنا أنه في حيز الإمكان. ذلك أن النفس إذا كانت بطبيعتها من نور الباري ومن تلك الجواهر المفارقة[8]، فوصولها إلى ذلك ليس بالعسير، ما دام الإنسان يصل إلى ملكة خلع البدن، بالتجرد والرياضة،

---

(١) يريد الأفلاك التي تتحرك حول عالم الكون والفساد حركة شوقية.

(٢) القوى المدركة الباطنة.

(٣) الطود: الإنسان، القلة: رأس الإنسان والقوى الباطنة المذكورة تأوي إلى تلك القلة، أن محل هذه القوى الرأس أو الدماغ.

(٤) يظهر أن معنى هذه العبارة أن الإنسان إذا لم يحارب نزعاته وميوله التي تؤثر عليه فتجعله يمنع حق الله- فلن يصل إلى الله.

(٥) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص١٠٦.

(٦) قارن: الدكتور أبو العلا عفيفي: في (الناحية الصوفية في فلسفة- ابن سينا) الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا سنة ١٩٥٢، ص٤٤٤.

(٧) الإشارات، ص٧٦٢-٧٦٥.

(٨) هياكل النور، ص٥٤-٨٥، قارن: حكمة الإشراق، ص٢٣٠.

وهذا أيضاً شيء ليس بالمستحيل، فإن النفس هي الأصل والبدن هو الذي طرأ عليها بملابستها ذلك العالم الدنيوي[1].

ثم يستدل بذلك النص الذي استدل به أفلاطون من قبل[2]، على أصل النفس وأنها ترجع إلى عالم الأزل، وبأن في مكنة الإنسان أن يصل إلى ملكة خلع البدن بالتجرد والرياضة فيقول: "وقد حكى الإلهي أفلاطون عن نفسه فقال ما معناه: "إني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانباً، وصرت كأني بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي خارجاً عن سائر الأشياء، فأرى في نفسي من الحسن والبهاء، ما أبقى معه متعجباً، فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف"[3].

(ب) تأثر السهروردي بابن سينا:

ويضعنا هذا النص المتقدم أيضاً أمام عقيدة ابن سينا في النفس، فإن ابن سينا، يرى أن النفس من عالم الأمر، وأنها هبطت على كره منها إلى ذلك الجسم، ولذلك فهي في هذه الحياة الدنيا تعمل على الخلاص، من هذا الأذى والألم الذي تعانيه، والذي ليس لها به عهد، فحنينها أبداً إلى ذلك الملأ الأعلى الذي أهبطت منه[4] ومن الممكن أن نتبين هذه المعاني كلها فيما تقدم من آراء السهروردي.

ويمكن القول بأن تصوف السهروردي على حرارته لا يفترق عن تصوف ابن سينا في شيء كثير، فرأي السهروردي في طبيعة النفس، هو رأي ابن سينا، بل لقد وصل الأمر بهذا الأول أن استعار ألفاظ ابن سينا إلى جانب أفكاره.

فابن سينا يعلل قوله بتأثير نفوس الأولياء، في مظاهر الكون "بأن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع، بل ضرب من العلائق الأخرى ومن طبيعتها أنها إذا اعتقدت شيئاً وتمكن منها، أثر في بدنها مع أنها تخالفه بالجوهر" "حتى أن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار، فلا تستبعدن أن يكون

---

(١) هياكل النور، ص٤٩-٥٤، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٧٠-٧١، قارن: في النفس والعقل، ص٩٥.

(٢) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب ص.

(٣) مجموعة في الحكمة، ص١١٢.

(٤) في النفس والعقل، ص٩٥-٩٧، المعرفة عند مفكري المسلمين للدكتور محمد غلاب، الطبعة الأولى، ص٢٦٠٢٦٢، فيدون ترجمة الدكتور النشار، ص٢٤٦-٢٤٧.

لبعض النفوس ملكة تتعدى تأثيرها بدنها، وتكون لقوتها، كأنها نفس ما، للعالم"[1]. وعبارة السهروردي: "فاعلم أن النفس غير منطبعة في البدن" وقد خضع لها البدن "وعلمت تأثير الأوهام، حتى أن الماشي على عالي حائط شديد الارتفاع قليل العرض لا يزال وهمه يواعده بالسقوط، حتى أنه ربما يتزلزل من تخويفه وانفعاله عن تصوره فينحدر ساقطاً... الخ". ولذا، فليس بعجيب أن يكون "لبعض النفوس قوة إلهية تكون بقوتها كأنها نفس العالم يطيعها العنصر طاعة بدنها لها"[2].

وحالة الاتصال أو الإشراق عند السهروردي، والتي تتلقى فيها النفس المعارف العليا هي نفسها عند ابن سينا، لا يكاد يختلف الوصفان. فالإشراقيون عند السهروردي "أول ما يبتدئ عليهم أنوار خاطفة لذيذة سموها الطوالع، واللوائح، وهي كلمعة بارق سريعة الانطواء، ثم يمنعون في الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها كملكة متمكنة". وقد تفاجئهم رغماً عنهم دون أن يكون لهم حيلة في استجلابها.

"ثم بعد ذلك يثبت الخاطف" وحينئذ يسمى السكينة.

وبهذا تتهيأ لهم قوة العروج "إلى الجناب الأعلى"، ولكن لا يتأتى لهم ذلك، إلا ببلوغهم درجات الفناء بحيث تغيب النفس عن إدراك ما تراه في هذا الإشراق من لذات "وما دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي اللذات فهي بعد غير واصلة، وإذا غابت عن شعورها بذاتها، وشعورها بلذاتها، فذلك الذي سموه الفناء" وفي هذه الحالة تكون باقية ببقاء الحق فقط لا يشركها فيه سواه، وهو ما تقدم لنا عند الجنيد بمقام الفناء بعد البقاء[3].

ولكن السهروردي يخطو خطوة أخرى في الفناء أرقى من هذه وربما كانت هي التي يتيه بها الفلاسفة والمتكلمين الإسلاميين، وهي ما يسميه "الفناء في الخلسة" ويعرفه بأنه أقرب الحالات إلى الموت[4]، وأن بعض الصوفية، سماه مقام الخلة، وهو أن الله يتخلل العبد أو يتخلل حبه قلبه

(١) الإشارات، ص٨٩٢-٨٩٩.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٩٧.

(٣) المصدر المتقدم، ص١١٤.

(٤) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٩٧. وفي موضع آخر يسميه (بالموت الأصفر). ص٥٠٢، مجموعة في الحكمة الإلهية.

بحيث لا يبقى فيه بقية لغير الله. وبلغة أصحاب وحدة الوجود أن العبد هو الذي يتخلل الله، فيصير الخلق هو الظاهر، والحق هو الباطن[١].

ويرى أن أفلاطون قد أشار إلى هذا النوع من الفناء وهذه الإشارة من أفلاطون لها قيمتها عند السهروردي ولذلك جعله السهروردي نوعاً فريداً غير ذلك النوع "الذي قد يجتمع مع التحريك البدني المشهور"[٢].

وقد تقدم وصف هذه الحالة عند ابن سينا بما لا يكاد يختلف عما أتى السهروردي هنا، ونقتبس بعض عبارات ابن سينا فقط كدليل على اقتباس السهروردي من كتابات ابن سينا رغم إنكاره لهذا الاقتباس: "ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما، عنت له خلسات من إطلاع نور الحق. كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه. . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض". "ثم إنه ليوغل في ذلك، حتى يغشاه في غير الارتياض وتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً، وتحصل له معارفة مستقرة، كأنها صحبة مستمرة الخ"[٣].

ومقام الفناء الذي أشار إليه السهروردي يحدثنا ابن سينا عنه أيضاً بما يثبت ذلك الاقتباس فيقول "... فإذا تغلغل في هذه المعارفة، قبل ظهوره عليه، فكان هو- وهو غائب- حاضراً- وهو ظاعن مقيماً"، ويبلغ به الأمر إلى أن يغيب عن نفسه "فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بزينتها"[٤] "ورأي السهروردي في إشراق المعارف في النفس بعد الرياضة وأثناء حالات الاتصال تلك، هو نفسه رأي ابن سينا، وإن كان ابن سينا يقول بالمعرفة العقلية إلى جانب تلك المعرفة الذوقية، فهو يرى أن العارف هو "المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره"[٥]. وتبلغ به العبادة والرياضة إلى أن يخلص

---

(١) فصوص ابن عربي الفص الخامس، ص٨٠-٨١، وابن عربي يحلل ذلك فيقول: "اعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إلا كان محمولاً فيه، وهو غذاء له كالماء يتخلل الصوفية فتربو به وتتسع. فإن كان الحق هو الظاهر، فالحق مستور فيه. وإن كان الخلق هو الظاهر، فالحق مستور باطن فيه" نفس المصدر، ص٨١.

(٢) مجموعة في ا لحكمة الإلهية، ص١١٤.

(٣) الإشارات، ص٨٢٩-٨٣٢.

(٤) الإشارات، ص٨٣١-٨٣٤.

(٥) نفس المصدر، ص٨٠٠.

سره إلى "الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرة، كلما شاء السر، اطلع إلى نور الحق"[1] الخ ووسائل الرياضة التي يقول بها السهروردي قد سبقه إليها ابن سينا أيضاً، ولكن بعقل ربما لا نجده عند السهروردي.

فمن تلك الوسائل التي يقول بها السهروردي: "العبادة الدائمة" مع قراءة القرآن، والصلاة في "جنح الليل والناس نيام" والصوم، ويرى أن أقواه أثراً ما أخر فيه الإفطار إلى السحر "لتقع العبادة في الليل على الجوع"، واختيار الآيات المهيجة للرقة والشوق، ومما له أثر أيضاً في ذلك "الأفكار اللطيفة، والتخيلات المناسبة للأمر القدسي، وكذا النغمة الرخيمة، والوعظ من قائل ذكي"[2].

والرياضة عند ابن سينا نتيجة إلى ثلاثة أغراض، لكل غرض أسلوبه الذي يوصل إليه.

الأول: تنحية ما دون الحق جانباً، أو عن طريق الإيثار، ويبقى الله وحده هو المقصد والغرض، والطريق إلى ذلك هو الزهد الحقيقي، وهو الذي لا يوجد إلا عند العارفين، وهو التسامي فيه، إلى درجة العزوف عن مقابل، أو انتظار عوض له في الآخرة وتمحيصه للحق ذاته، "بل تنزّه فيه عما يشغل سره عن الحق، وتكبّر على كل شيء غير الحق"[3].

والثاني: "تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي" وتنصرف عن الأفكار والخيالات الدنيوية، ويعين على ذلك العبادة القائمة على التفكير المنزهة عن الغرض والجزاء الدنيوي وكذلك الثواب الأخروي. فهي عند العارف "رياضة لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة" ليميل بها عن ناحية الغرور والركون إلى الدنيا، ويمحضها إلى "جناب الحق"، لتصير طائعة للنفس الباطنة حينما تستجلي نور الحق[4].

كذلك من طرائق هذا الغرض الثاني، "الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن له من الكلام موقع القبول" من النفس وميولها وكذلك "الكلام الواعظ من قائل ذكي" بعبارة بليغة، ونغمة رخيمة، وإيقاع متجانس[5].

---

(١) الإشارات، ص٨٠١-٨٠٢.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص١١٤.

(٣) الإشارات، ص٨٠١-٨٠٢-٨٢٠-٨٢٧.

(٤) الإشارات نفس الصفحات.

(٥) نفس المصدر، ص٨٢٦-٨٢٧.

والغرض الثالث من أغراض الرياضة عند ابن سينا هو تهيئة السر، أو النفوس العملية "لأن تتمثل فيها الصور العقلية، ولأن تنفعل عن الأمور الإلهية المبهجة وتتلقاها فور تجليها. والطريق إليه هو الفكر اللطيف، والعشق العفيف" الذي يقوم على الشمائل الطيبة للمعشوق، وليس لسلطان الشهوة عليه سبيل[1].

وهي طرق في المعرفة بلغت من العمق والتحليل درجة فاقت بها تفكير السهروردي ورياضته، وربما كان ابن سينا يقصد بها، تنظيماً معيناً لتطوير النفس ونقلها من بشريتها العادية إلى حالة هي بالملائكية ألصق كما يلوح ذلك من عباراته.

ونظرية المعرفة عموماً على نحو ما يعتنقها السهروردي، هي نفس ما قاله الفارابي وابن سينا من قبل، فقد جعل أساسها الاتصال بالعقل الفعال ونظر إلى هذا الاتصال، على أنه مبذول أساساً، إلى من تهيأت نفسه باستعداد معين يجعلها في حالة تقبل المعلومات عن هذا العقل، وأن ذلك كما يكون للأولياء بالمجاهدات والرياضات المتقدمة يكون للمرضى، والمجانين بتغييرات نفسية وعضوية ويكون بطرق صناعية أخرى[2] "فلنفوسنا الانتقاش بعلومها، لولا العائق البدني"، وقد يكون ذلك "لقوة نفس فطرية أو مكتسبة بملكة الأنوار العلوية" أو لضعف طبيعي في العائق البدني لمرض أو نحوه وذلك مثل ما يحدث "للمصروعين، والممرورين" أو بضرب كسب كما يفعل المستنطقون المشغلون للصبيان بأمور مترقرقة، وبأمور مدهشة محيرة"[3].

والصور التي تلقى بها المعلومات لم يخرج فيها أيضاً، على ما قاله ابن سينا، حتى نكاد أن نقول، أن قائل الكلامين واحد، فعند السهروردي، أن التلقي للأمر الغيبي، "قد يكون بسماع صوت من دون أن يرى المخاطب، وقد تكون المخاطبة بصوت طيب أو مهيب" وقد يظهر المخاطب في صورة ملائكية، وقد يكون التلقي بقراءة من مكتوب أمامه[4].

ويقول ابن سينا: ولمحان الغيب تارة يكون عن طريق ظن قومي، وتارة من "هتاف من غائب أو ترائي شيء للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة الغيب مشاهدة" وقد يظهر على لسان

---

(١) الإشارات، ص٨٢٠-٨٢٧.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية للسهروردي، ص٤٩٤-٤٩٥، قارن: أراء أهل المدينة الفاضلة، ص٧٧، الإشارات لابن سينا، ص٧٨٧-٨٧١-٨٧٢-٨٧٦-٨٨٠-٨٩٠.

(٣) المجموعة، ص٤٩٤-٤٩٥، قارن الإشارات لابن سينا، ص٨٨٧-٨٩٠.

(٤) السهروردي: المصدر المتقدم والصفحتين، حكمة الإشراق، ص٢٤٠.

صورة شخص "موفور الهيئة" وقد يكون "كلاماً محصل النظم وربما كان في أجل أحوالي الزينة"[١].

هذه لمحات من المعرفة الإشراقية عند السهروردي، وهي تدلنا إلى أي مدى كان هذا المتصوف الإشراقي، تابعاً لفلسفة الفارابي وابن سينا على الخصوص ثم إن المصدر الأساسي الذي أخذ عنه السهروردي هو كتاب أثولوجيا المنسوب خطأ إلى أرسطو، إلى جانب كتابات وكتب أخرى للأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة. وهذه المصادر الأساسية عنده، هي نفس المصادر التي أخذ عنها الفارابي وابن سينا، وأتباع الأفلاطونية المحدثة من الإسلاميين عموماً، ابتداء من الكندي[٢]. أما ما يعزوه السهروردي من جوانب حارة وعنيفة في الإشراق إلى الهنود والفرس، فهي عناصر، قد دخلت مبكرة في الأفلاطونية المحدثة قبل معرفة الإسلاميين لها[٣]. ونستطيع أن نتبين هذه العناصر، عندهم جميعاً في نظرية الفيض، وفي نظرية المعرفة الإشراقية نفسها، وفي نظرية الفناء، التي هي قوام الذوق عند السهروردي، والتي قد وضحت أيضاً عند ابن سينا كل الوضوح.

ربما كان السبب في أن السهروردي، قد نعى على ابن سينا والفارابي عدم إشراقهما وبعدهما عن الذوق والحكمة الإلهية الخ أنه يريد أن ينسب إلى نفسه ما ليس لها، أو أنه يفطن جيد، لما عندهما من نواح أفلاطونية وأفلوطينية نظراً لأن الطابع العام لفلسفتهما كان أرسطياً[٤]، وأن ابن سينا لم يعلن تحمسه لتلك المصادر الشرقية والإشراقية التي أخذ عنها كما فعل السهروردي، ولم يهتم بذكر الإسناد التاريخي لذلك الإشراق اهتمام هذا الأخير[٥]. وإلا فابن سينا قد قرب في تصوفه من الفلسفة الإشراقية- التي ظهرت في صورتها الكاملة فيما بعد- درجة

(١) ابن سينا (الإشارات)، ص٨٨٧-٨٨١-٨٩٠.

(٢) الدكتور جميل صليبا: (من أفلاطون إلى ابن سينا)، ص٢٤، وما قبلها وما بعدها، نيكولسون: في "التصوف الإسلامي وتاريخه"، ص١٤-١٥، الدكتور علي سامي النشار: "فيدون" ترجمة، ص٢٦٣-٢٧٢، الدكتور محمد علي أبو ريان: (أصول الفلسفة الإشراقية)، ص٩٧.

(٣) الدكتور جميل صليبا نفس المصدر، نيكولسون كذلك، الدكتور النشار نفس المصدر، تاريخ الفلسفة اليونانية (يوسف كرم)، ص٢٤١-٢٤٣-٢٤٤-٢٤٦-٢٨٥، الدكتور فؤاد زكريا التساعية الرابعة المقدمة، ص٢٦-٣٢.

(٤) قارن: ابن طفيل (حي بن يقظان)، ص٦٣، الدكتور عبد الرحمن بدوي، مقدمة (المثل العقلية الأفلاطونية)، ص٩، الدكتور علي سامي النشار (فيدون)، ص٢١٥-٢١٦.

(٥) قارن: الدكتور أبو ريان أصول الفلسفة الإشراقية ص ٩٧-١٠١.

جعلت ابن سبعين- وهو المدعي لنفسه أنه الواصل لا غير وأنه صاحب الذوق فقط، وأن الكل من أصحابه[1]- يعترف له بذوقه في هذا المجال، وذلك حيث يقول: "... وأحسن ما له (أي ابن سينا) في الإلهيات "التنبيهات والإشارات" وما رمزه في "حي بن يقظان""[2].

فما يرده السهروردي من إشارة بحكمة الفهلويين، أو الخسروانيين أو اليونان، لا يعدو أن يكون مظهراً شكلياً، يمس المظهر ولا يصل إلى الجوهر بأعمق مما رأيناه عند ابن سينا[3]، وليس وراءه إلا مجرد الإعجاب، والافتتان، على أنه قد تقدم لنا أن ابن سبعين يقرنه بالفارابي وابن سينا، ويعتبره معهما ممن مزجوا بين الحكمة البحثية الأرسطية والإشراقية التي تنسب لأفلاطون، وأنهم جميعاً، وقفوا دون التحقيق ولم يتهيأ لهم الوصول[4].

وحينئذ فلسنا نذهب مذهب الدكتور عبد الرحمن بدوي حيث يقول: "إن التيار الأفلاطوني الحقيقي، هو ذلك الذي بدأه السهروردي المقتول"[5] وذلك لأن هذين الفيلسوفين، قد اجتمعا على معارضة التيار الأرسطي المشائي، محاولين بذلك إدخال عناصر جديدة "على الفلسفة الأرسطية الممتزجة بالأفلاطونية الحديثة"[6].

فحكمة ابن سينا المشرقية كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي: "كانت بلا شك أول خطوة جريئة خطتها الفلسفة الإسلامية نحو التحرر من قيود الفلسفة الأرسطية وشراحها المشائين، ومهدت الطريق أمام السهروردي الحلبي، لتشييد مذهبه الإشراقي"[7]. ويقول أيضاً بصدد حديثه عن العنصر المشرقي أو الإشراقي عند ابن سينا: فإن الذي توخاه ابن سينا من الفلسفة المشرقية

---

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية لأستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص٢٦٩، ابن سبعين وحكيم الإشراق لسيادته أيضاً.

(٢) الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني: (ابن سبعين وحكيم الإشراق) نقلاً عن بد العارف لابن سبعين نسخة خطية بمكتبة بغدادلي وهبة باستنبول رقم (٨٢٣): (١٢٢ب- ١٢٣أ)

(٣) انظر إلى جانب الصفحات المتقدمة في هذه الدراسة التي نحن بصددها، مجموعة في الحكمة الإلهية للسهروردي، ص٥٠٣-٥٠٤، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، ص٤٤٤-٤٤٩.

(٤) ما تقدم من الصفحات، رسائل ابن سبعين نشر الدكتور بدوي، ص٦.

(٥) المثل العقلية الأفلاطونية. المقدمة، ص١٢، قارن: مقدمته لكتاب أرسطو عند العرب فيما يتصل بابن سينا.

(٦) الدكتور أبو العلا عفيفي (الكتاب الذهبي)، ص٤٤٤.

(٧) الدكتور أبو العلا عفيفي (الكتاب الذهبي)، ص٤٤٤.

هو التحرر من المشائية الأرسطية، وهذا بعينه هو ما توخاه السهروردي في فلسفته الإشراقية، مع ما بين الرجلين من تفاوت فيما وصلا إله من النتائج"[١].

كان هم الفيلسوفين إذن معارضة المشائين، وإدخال عناصر جديدة في الفلسفة "الأرسطية المتزجة بالأفلاطونية الحديثة"، ولكنهما اختلفا بعض الاختلاف في نوعية هذه العناصر الجديدة، فابن سينا أدخل إلى هذه الفلسفة الأرسطية، عناصر من الغنوصية والهرمسية، والسهرودي، أضاف إلى كل هذا عناصر من الحكمة الإيرانية القديمة التي أعطى لها المكان الأول في مذهبه، وسماها "الخطب العظيم" و"سبيل القدس" و"العلوم الشريفة، وغير ذلك فبين الفلسفتين تداخل، أو عموم وخصوص كما يقول المناطقة، يجتمعان في أن كلاً منهما شرقية، أو مشرقية، بمعنى أنها تمثل الفلسفة الأرسطية الممتزجة بالأفلاطونية الحديثة كما فهمهما المشاؤون، وتنفرد فلسفة السهروردي بالجانب الإشراقي الذي استعاره من حكمة إيران القديمة[٢].

وتتحدد لنا حكمة السهروردي أو فلسفته بجلاء حين ننظر في مجمل كلامه، وكلام شراحه عن نوع هذه الحكمة ونسبها، "فهم من ناحية يدعون أن حكمة الإشراق مستفادة من حكماء إيران الأقدمين[٣]، ومن ناحية أخرى يقولون: إنها حكمة أفلاطون وحكمة هرمس، وأغاذيمون، وأسقليوس، بل ويدخل أبنادقليدس في زمرة هؤلاء جميعاً"[٤].

ويعلق الدكتور أبو العلا عفيفي على ذلك بما يجمع بينه وبين ابن سينا في أهم أصل من أصول الفلسفة الإسلامية، فيقول: "أما وصفها بنها حكمة أفلاطون وهرمس وأغاذيمون. . الخ فينطبق تمام الانطباق على نوع خاص من الفلسفة استمد منه كل من ابن سينا والسهروردي على لسوء أو هو ذلك المزيج العجيب من النظريات الفلسفية الذي عرف بالفلسفة الهرمسية وانتشر بحران، ثم ببغداد بعد أن نزح من الإسكندرية موطنه الأصلي. على هذا المزيج وأمثاله بنى المسلمون ما سموه "حكمة مشرقية" لتحررهم من استعباد المشائين الأرسطيين من جهة، ولغلبة روح الشرق والديانات الشرقية على ذلك التراث من جهة أخرى، فهذه الفلسفة التي لا شك في

(١) الكتاب الذهبي، ص٤٤٤.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) انظر: مجموعة في الحكمة الإلهية، المشارع والمطارحات، ص١٩٥، الهامش، وكذلك، ص٤٠١، الفقرة (١٤٤).

(٤) راجع المطارحات، ص١٦٨-٤٣٣، الكتاب الذهبي، ص٤٤٥، من بحث الدكتور أبو العلا.

تأثيرها في معظم مفكري الإسلام، أولى الفلسفات بأن تسمى "شرقية" أو "مشرقية"[1] وهو ما دعا ابن سينا لأن يعنون كتابه الذي ضمنه هذا الاتجاه (بالحكمة المشرقية) بل ويطلق هذا الوصف على كل كتابة له تسير في نفس الاتجاه[2].

ومن هذه الزاوية، وبعد هذه الدراسة المتقدمة، فإني لا أكاد أرى فرقاً بين الناحية التصوفية والاتجاه المعرفي في الفلسفة اليونانية، وبين الناحية الذوقية، والاتجاه العرفاني، أو الغنوصي في الفلسفة الشرقية أو حتى الإيرانية، بعد أن امتزجت الثقافات بين الشرق والغرب في عهد أفلاطون، ثم بعد فتوحات الإسكندر الأكبر، وإن كانت نتائج كل منهما تختلف أو نتائجهما معاً تختلف- حسب التأثير والتأثر- من شخصية إلى أخرى، وقد يؤيد هذا ما يرجع به السهروردي في إشراقه حتى إلى ما قبل سقراط[3].

٢- ابن مسرة[4] والتصوف الفلسفي في الأندلس:

(أ) شخصية ابن مسرة وعناصر تكوينها:

وقد ظهر التصوف الفلسفي أو الإشراقي الخالص في المغرب الأندلسي بنفس المستوى الذي ظهر في المشرق عند السهروردي وغيره، وإن كان قد اتخذ شكلاً آخر، هو القول بوحدة الوجود، وقد بدأ ذلك بأن مسرة[5] الذي أميل إلى القول بأنه كان فيلسوفاً أكثر منه متصوفاً أو أنه

---

(١) الدكتور أبو العلا: الكتاب الذهبي، ص٤٤٥.

(٢) قارن: الدكتور أبو العلا في نفس المصدر، ص٤٤١-٤٤٣-٤٤٤، أسفل الصفحة (٤٤٦-٤٤٧).

(٣) مجموعة في الحكمة الإلهية ص ٥٠٢-٥٠٤، حكمة الإشراق، ص١٠، ص٣٠٤، تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان، ص٣٢٣.

(٤) هو محمد بن عبد الله بن مسرة (٢٦٩-٣١٩هـ). متصوف من كبار متصوفي الأندلس، ويقال إنه ذو أثر بين في الاتجاه الباطني في مدرسة (ألمرية) ويقول عنه ابن حزم أنه كان له ميل إلى الفلسفة الفصل، جـ٤، ص٨٠، الطبعة الأولى تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، جـ١، للدكتور يحيى هويدي الطبعة الأولى، القاهرة، ص٢٥٦، الدكتور أبو العلا عفيفي مجلة كلية الآداب مايو سنة ١٩٣٣م، التعليقات على الفصوص، ص٦٩، تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان، جـ١، ص٣٣١-٣٣٥، ويقول عنه الشيخ مصطفى عبد الرزاق: إنه من الاتحادية، وجمعه مع إخوان الصفا، والفارابي، وابن قسي، وأن مذهب هؤلاء جميعاً، هو الاتحاد الذي هو تأليف معان بتأثير العقل الفعال على النفس المنفعلة. دائرة المعارف الإسلامية، جـ٣، ص٢٧١، الترجمة العربية، الطبعة الأولى انظر أيضاً: تاريخ الفكر الأندلسي لبالثينا: ترجمة الدكتور حسين مؤنس الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥م، القاهرة، ص٣٢٩، مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص٢٤٢.

(٥) مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا، ص٢٤٢.

كان فيلسوفاً طبيعياً "يستر آراءه وراء نسكه وزهادته"[1]، فقد كان معتزلياً في أول أمره[2]، ثم مال إلى مذهب الأفلاطونية المحدثة، وقد نسب إليه- إما طعناً عليه أو تمجيداً لشأنه وترويجاً لفلسفته- إحياء حكمة الفيلسوف الطبيعي اليوناني القديم (أمبادوقليس)[3] الذي عرف عنه أنه ادعى النبوة بل الألوهية. والذي كان يرى أن وسيلة النجاة هي التطهر والزهد وتغليب العقل على الحواس والعمل على العودة إلى المحبة التي هي أصل الوجود وسره، إذ بها تتجمع العناصر بعضها إلى بعض فتسود الوحدة، أو توجد الموجودات حسب مبدئه في المحبة والكراهية، أو المحبة والقهر[4].

ولكن ابن مسرة قد قال بمذهب آخر، أقرب إلى أن يكون هو مذهب أفلوطين، حيث قال بنظرية الفيض كأصل للوجود أو للكون بما فيه من مخلوقات، وتتكون هذه النظرية عند ابن مسرة من خمسة عناصر روحانية[5]، على تلك الطريقة التراتبية الهابطة التي تبدأ بالعنصر "الأولي، أو المادة الأولى، (وهي أولى الحقائق الذهنية غير المادة الأولى المكونة لأجرام الكون). ثم العقل، ثم النفس، ثم الطبيعة، ثم المادة الثانية"، وهي نفس العناصر الخمسة عند أفلوطين "الواحد، العقل، النفس، الطبيعة، المادة" غير أن ابن مسرة استبدل العنصر الأول (الواحد)، بالمادة الأولى أو العنصر الأولي. فنحن هنا أمام شخصية أخرى غير أمبادوقليس[6].

ولذلك سمى الكتاب المحدثون، (أمبادوقليس) الذي نسب إليه ابن مسرة، (أمبادوقليس) المزيف، أو المنحول[7]، وسماه هنري كوربان أمبادوقليس المحدث[8]، وقد يكون ما حيك حول

---

(١) انظر تاريخ الفكر الأندلسي لأنخل جنثالث بالنثيا، ص٣٢٦.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي: المصدرين المتقدمين.

(٣) (٤٣٠-٤٩٠ ق. م)، انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي، ص١٣، الطبعة الأولى الخانجي، تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان، جـ٢، ص٣٣٢، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص٣٥-٣٧، الدكتور يحيى هويدي، المصدر المتقدم، ص٢٥٦-٢٥٧، تاريخ الفكر الأندلسي، ص٣٢٧.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٥-٣٧، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ص٣٥٦. تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان، ص٢٣٢، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص١٢-١٣، قارن: من مؤلفات ابن مسرة المفقودة بحث الدكتور محمد كمال جعفر نشر بمجلة كلية التربية جامعة طرابلس ليبيا سنة ١٩٧٤م، ص٤٧-٦٣.

(٥) تاريخ الفكر الأندلس، ص٢٣٠.

(٦) تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان، ص٢٣٢-٢٣٣، جـ١ قارن: تاريخ الفكر الأندلسي، ص٣٣٠.

(٧) انظر نفس المصدر، ص٣٢٩، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٤٢.

(٨) المصدر المتقدم، ص٣٣٣-٣٣٤.

شخصية أمبادوقليس من أنه كان معاصراً لداود عليه السلام، وأنه هاجر إلى الشرق ونزل بأرض الأنبياء، وأخذ الحكمة عن لقمان[١]، قد كان سبباً لاختيار هذا الأخير أستاذاً[٢] لابن مسرة وأستأنس في ذلك بقول (بالنثيا) المستشرق الإسباني: "ومحور مذهبه كله آراء (أمبادقليس) وليس المراد هنا (أمبادقليس) الحقيقي بل آراء أمبادقليس زائف عرفه المسلمون عن طريق أساطير تزعم أنه عاش في عصر دواد عليه السلام، وأنه أحاط بعلم سليمان واليونان جميعاً، وكانت آراؤه خليطاً امتزجت فيه مذاهب الغنوصية التي قالت بها الأفلاطونية الحديثة كما كونها الإسكندرانيون، وزينوها للناس بنسبتها إلى فيلسوف (أغرغنت) أي: (أمبادقليس) لكي يكسبوها ما لهذا الفيلسوف من مكانة"[٣].

وهكذا درج الكتاب المسلمون والذين تكلموا عن ابن مسرة من معاصريه وغيرهم في أثر الأفلاطونيين الإسكندرانيين في تصوير شخصية (أمبادوقليس) وفلسفته، وإسناد هذه الأخيرة إلى ابن مسرة، أو اعتناق ابن مسرة لهذه المبادئ على أنها لأمبادوقليس أول الفلاسفة اليونان الخمسة الذين نوه بهم القفطي على هذا الترتيب: "أبيذقليس (حسبما يسميه) ثم فيثاغورث ثم سقراط فأفلاطون، فأرسطو طاليس"[٤]، ثم يعطي لهذه الصورة، امتداداً فوق ما أعطاه لها (بالثينا) فيقول: "فتكلم (أمبادوقليس) في خلق العالم بأشياء تقدح ظواهرها في أمر المعاد، فهجره بعضهم وله تصنيف في ذلك رأيته في كتب الشيخ أبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي ولأرسطو طاليس عليه كلام وردود" وسنرى هذا عند ابن مسرة حيث نسب إليه القول بإنكار بعث الأجساد، وتأويله لعذاب النار يوم القيامة. ثم يعطينا القفطي جانباً آخر لهذه الصورة في أمبادوقليس وجد فيه الباطنية مصدراً لتأويلهم ورمزيتهم فيقول: "ومن الفرقة الباطنية من يقول برأيه، وينتمي في ذلك إلى مذهبه، ويزعمون أن له رموزاً قلما يوقف عليها، وهي في غالب الظن إيهامات منهم. فإننا ما رأينا شيئاً منها، والكتاب الذي رأيته ليس فيه شيء مما زعموا"[٥].

---

(١) إخبار العلماء، ص١٢، تاريخ الفكر الأندلسي، ص٣٢٩، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٣٢.

(٢) انظر إخبار العلماء، ص١٢، الفصل لابن حزم، ج٤، ص٨٠، وما بعدها.

(٣) تاريخ الفكر الأندلسي، ص٣٢٩.

(٤) إخبار العلماء ص ٠١٢، قارن: تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان، ص٣٣٢.

(٥) إخبار العلماء، ص١٣.

ويعطينا (بالثينا) صورة مزدوجة أخرى غير التي تقدمت، أو صورة مركبة، ولكن ليست من الفلسفة والنسك هذه المرة، ولكن من الفلسفة الأفلاطونية الأسكندرانية، والتي تطعمت أيضاً بآراء فيلون واتخذت لها وجهاً من آراء المعتزلة والباطنية تتستر وراءه.

فيقول: "ويقوم مذهب أمبادوقليس الزائف هذا- وابن مسرة من بعده- على أفكار فيلون الإسكندري[1] وأفلوطين في التاسوعات، وفرفوريوس الصوري، وبرقلس. . وقد دافع ابن مسرة عن هذا المذهب تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة والباطنية"[2]. وقد أخذ هذا الاتجاه عن أبيه حيث كان شغوفاً بالنظر في أمور اللاهوت متصلاً بحلقات الباطنية والمعتزلة في الشرق[3]، كما أن رحلات (ابن مسرة) نفسه إلى الشرق أيضاً، أثناء نفيه نفسه أو هربه هناك مدة من الزمان- حيث غضب عليه العامة والحكام- هيأت له الاحتكاك بالمدارس الشرقية، والإفادة من اتصاله بحلقات الباطنية فحذق هذه الفلسفة الغنوصية في شتى صورها[4]، ونقلها إلى الأندلس في وقت مبكر.

ويعتبر الكتاب المحدثون المستشرق الإسباني (أسين بلاثيوث) خير من كتب عن ابن مسرة كتابة مفصلة بينت شخصيته، ومذهبه، وتطور مدرسته وذلك في بحثه المعنون: (ابن مسرة ومدرسته)[5]، وإن كان الدكتور أبو العلا عفيفي يرى أن حياة ابن مسرة ومدرسته من الغموض بحيث لا يوجد بين أيدينا من الوثائق التاريخية، ما يدعم ما كتبه بلاثيوث[6].

---

(١) وأبرز نقطة تأثر به فيها، نظرية الفيض أو القول بالوساطة في الخلق بين الله والعالم، انظر: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري: تأليف إميل بريهية وترجمة د. محمد يوسف موسى وآخر طبعة وزارة المعارف سنة ١٩٥٤، ص١٢٠، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٥٠.

(٢) تاريخ الفكر الأندلسي، ص٣٢٠.

(٣) قارن: بحث الدكتور محمد كمال جعفر بعنوان (من مؤلفات ابن مسرة المفقودة) نشر بمجلة التربية بطرابلس ليبيا سنة ١٩٧٤م، ص٣١-٣٣.

(٤) القفطي: إخبار العلماء، ويحكي خبر هذه الرحلات ومصدر ثقافته فيقول "سمع (ابن مسرة) من أبيه ومن ابن وضاح والخشمي، وخرج إلى المشرق مدة فاراً لما اتهم بالزندقة. وتردد في المشرق مدة، واشتغل بملاحاة أهل الجدل وأصحاب الكلام والمعتزلة ثم عاد إلى الأندلس، ص١٣، انظر أيضاً: تاريخ الفكر الأندلسي، ص٢٣٧-٣٢٩، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٣٢.

(٥) تاريخ الفكر الأندلسي، ص٤٢٩، تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان، ص٣٣١-٣٣٢، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٤٢.

(٦) التعليقات على الفصوص، ص٦٨.

ب- معالم ابن مسرة:

ومما ينسب إلى ابن مسرة أخذه بمبدأ التأويل، على طريقة فيلون[1]، أو على طريقة الإسماعيلية، وأنه تأول كثيراً من الآيات القرآنية تأويلاً باطنياً، فأنكر بعث الأجساد، ونفي علم الله بالجزئيات إلا بعد وقوعها، كما نسب إليه أيضاً قوله بأن عذاب النار ليس عذاباً حقيقياً[2]. وهو ما قاله ابن عربي من بعده. كذلك نسب إليه أنه كان يقول: "إن العرش هو المدبر للعالم، وأن الله تعالى أجل من أن يوصف بفعل شيء أصلاً"[3] وهي فكرة أتباع الأفلاطونية الحديثة في قولهم بالعقل الأول، وبنظرية المطاع التي بنوها على تنزيه الله عن أن يفعل بالمباشرة شيئاً أصلاً[4]. وهي ترجع في الأصل إلى نظرية فيلون في الوسطاء، وكذلك إلى الصائبة في هذه النظرية أيضاً[5].

كذلك يروي ابن حزم أن كثيراً من أتباع ابن مسرة، ومخالفيه أيضاً في (المرية) نسبوا إليه "القول باكتساب النبوة، وأن من بلغ الغاية من الصلاح، وطهارة النفس، أدرك النبوة، وأنها ليست اختصاصاً أصلاً"[6]. ثم إنه قد نسبت إليه وإلى مدرسته من بعده نظرية أفلاطون في النفس، والتي رأيناها عند الهرامسة أو قضية خلاصها وعودتها إلى مقرها الأول نتيجة للتطهر والزهد.

ومن كتبه التي ظهر فيها هذا الإشراق، كتابه المسمى (توحيد الموقنين)[7] وقد تكلم فيه عن الصفات الإلهية، وأنها غير الذات، وفي كلامه عن العالم الظاهري دليل على أنه قد تأثر بنظرية

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٤٨.

(٢) تاريخ الفكر الأندلسي، ص٣٢٧.

(٣) الفص لابن حزم، جـ٤، ص١٩٨-١٩٩، الدكتور يحيى هويدي تاريخ فلسفة الإسلام. . ، ص٢٥٦، جـ١.

(٤) انظر: الدكتور أبو العلا عفيفي في تصديره لمشكاة الأنوار، ص٢٥-٢٦، رسائل ابن سبعين، ص١٣.

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٥٠، الفهرست لابن النديم، ص٣١٩.

(٦) الفصل، جـ٤، ص١٩٩.

(٧) ويذكر (بالنثيا) أن كتب ابن مسرة فقدت كلها ولم يصل إليه منها إلا اسم اثنين فقط هما: (كتاب التبصرة) و(كتاب الحروف) وكذلك كوريان انظر: تاريخ الفكر الأندلسي، ص٣٢٩، وتاريخ الفلسفة الإسلامية للشاني، جـ١، ص٣٣٥، ولكن الدكتور محمد كمال جعفر يذكر في بحثه المتقدم أنه عثر على هاتين الرسالتين، وقدم لنا بالفعل صورة عنهما، انظر: ، ص٣٨-٤٦، من البحث المتقدم.

المثل، فالعالم الظاهري عنده، هو عالم المادة، وهناك "عالم روحي به جواهر عقلية ذات معدن نوراني"، ثم يعرض رأيه في نظرية المعرفة، فيقرر أنها عبارة عن الوصول إلى اتحاد العقل المنفعل بالعقل الفعال على طريقة الفارابي[1].

(ج) مدرسة ابن مسرة:

خمد ذكر مدرسة ابن مسرة في الوسط الإسلامي[2] بعد موته في جبال قرطبة (٣١٩هـ) ثم رأيناها تعود إلى الظهور في أبرز رجالها، وأوفاهم لابن مسرة وتعاليمه، وهو إسماعيل بن عبد الله الرعيني الذي كان معاصراً لابن حزم المتوفى (سنة ٤٥٦هـ). وقد نسب إليه ما نسب إلى ابن مسرة، بل كان هو المصدر البارز لترديد هذه الآراء[3]، ومن بعده قام بنشر هذه الطريقة "أبو بكر الميورقي" في غرناطة، و(ابن برجان) في أشبيلية، وكلا هما توفي في حدود سنة (٥٣٦هـ)، واستمر في حمل الرسالة بعدهما ابن (قسّى)[4] الذي ترك بعده كتابه المسمى (بخلع النعلين) أي إطراح الكونين ويريد بذلك التجرد من عالم السموات والأرض، كما فعل موسى عليه السلام حين ناجى ربه، أو حين استحق هذه المناجاة وقد وضع ابن عربي شرحاً مفصلاً على هذا الكتاب[5]

---

(١) أصول الفلسفة الإشراقية للدكتور أبو ريان، ص٣٩-٤٠، نقلاً عن (أسين بلاسيوس) ملحق دائرة المعارف الإسلامية، الدكتور يحيى هويدي نفس المصدر المتقدم، ص٢٥٦-٢٥٧. قارن أيضاً: تاريخ الفلسفة في الإسلام (لدي بور)، ص٢٣٧-٢٣٨، وفيدون ترجمة الدكتور النشار، ص٢٥٠، تاريخ العرب للدكتور فيليب حتي ترجمة د. مبروك نافع، جـ٤، ص٨٦٢، تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوريان، ص٢٣٠، وتمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية للدكتور نجيب بلدي، ص٩٧-١١٠، قارن: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص٧٥-٧٦، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٤٣. قارن الدكتور محمد كمال جعفر في البحث المتقدم، ص٥٠-٦٣.

(٢) أما بالنسبة للوسط المسيحي فقد استمر التأثر بهذه المدرسة في وسط المدرسيين في الغرب المسيحي أصول الفلسفة الإشراقية، ص٣٩.

(٣) ابن حزم الفصل، جـ٤، ص٨٠-١٩٨-٢٠٠، للدكتور أبو العلا عفيفي. مجلة كلية الآداب مايو سنة ١٩٣٣م.

(٤) أبو القاسم بن قسي المتوفى سنة ٥٥٤هـ.

(٥) يوجد هذا الكتاب في مكتبة (أياصوفيا) رقم ١٨٧٩ .A.S فصوص الحكم، جـ٢، ص٥٦، تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوريان، ص٣٣٥.

وقد يكون ابن عربي، ثم ابن سبعين من بعده نتاجاً، لهذه المدرسة الإشراقية[١]، إلا أن الإشراق قد تطور على أيديهما إلى مذهب في وحدة الوجود[٢].

٣- المعرفة عند ابن عربي:

(أ) تأثره بالفلسفة:

وابن عربي رغم تصريحه بأنه لم يأخذ شيئاً عن الفلاسفة إلا أننا نرى مظاهر تأثره في بعض كتاباته وفي طرائق تفكيره.

فهو يدافع عن الفلسفة في شخص أفلاطون، ويظهر قيمتها الحقيقية في تعريفها الذي تنطوي عليه. فهي في اللسان اليوناني "سوفيا" أي الحكمة أو حب الحكمة، والفلسفة إذن هي محبة الحكمة، والفيلسوف هو محب الحكمة وإذن فليس هناك مبرر لكراهة من ينتسب إليها[٣].

ويحدثنا الدكتور محمود قاسم أن أفلاطون قد حظي بمكانة كبيرة في قلب ابن عربي "فهو يمجده ويفضله على أرسطو الذي يصفه بأنه جاهل". ثم أن ابن عربي قد عاب على المسلمين كراهيتهم لأفلاطون ويبين أنهم ما كرهوه "إلا لنسبته إلى الفلسفة وبسبب جهلهم لدلالة هذا المصطلح"[٤]. ومن أجل هذا بين لهم حقيقة هذا المصطلح ومرماه كما تقدم.

بل قيل إن رحلة ابن عربي إلى المشرق "تعد رمزاً لبعث فلسفة أفلاطون وفلسفة الإشراق في المشرق بعد أن ظن الناس أن الإمام الغزالي قد بين تهافتاً"، وأنه مما يدعم صحة هذا الرمز أن ابن

---

(١) انظر الدكتور أبو العلا مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة العدد الأول مايو سنة ١٩٢٣م، ص١٤.

(٢) قارن: الدكتور أبو العلا عفيفي، في التعليقات على الفصوص، ص٦٨، كوربان المصدر المتقدم، ص٣٣٥. وابن سبعين هو (أبو محمد عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي)، (٦١٤هـ- ٦٦٩هـ)، انظر فيما يتعلق بتحقيق هذا التاريخ: كتاب (ابن سبعين وفلسفته الصوفية) للدكتور أبو العلا الغنيمي التفتازاني، ص٣٣-٣٥. بيروت سنة ١٩٧٣م، وكذلك نفس المصدر فيما يتعلق بشخصية ابن سبعين الفصل الأول وفي تحقيق صلته بمدرسة ابن مسرة، ص٧٥-٨٢، نفس المصدر، وفي تفصيل خط سير هذه المدرسة، المصدر المتقدم، مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا أيضاً، ص٣٤٢-٣٤٣، وتاريخ الفكر الأندلسي لبالنثيا، ص٢٣٢.

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٣٢٢-٣٢٥، قارن: محي الدين ابن عربي، ص٢٧٨، انظر: الفتوحات المكية، ج٣، ص٤٦٥، الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي، الدكتور محمد غلاب، ص١٩٦، القاهرة سنة ١٣٨٩هـ.

(٤) أستاذي الدكتور محمود قاسم: نفس المصادر المتقدمة والصفحات، الدكتور محمد غلاب الكتاب التذكاري نفس الصفحة المتقدمة، وينقل عن ابن عربي قوله في ذلك: "فإياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف، وتقول: هذا مذهب الفلاسفة فإن هذا قول من لا تحصيل له، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف يكون باطلاً".

عربي كان يلقب أحياناً "بالأفلاطوني"، وأنه كان يدافع عن أفلاطون[1] ثم إنه "يعرض علينا التصوف على أنه ضرب من الحكمة أو الفلسفة، أي على أنه هو الفلسفة الإلهية" وإن كان منهجه في ذلك يختلف شيئاً ما عن مناهج الفلاسفة[2] فللذوق عنده المرتبة الأولى يعاونه في ذلك الجانب الأعلى من العقل إذ للعقل عند ابن عرب جانبان أو قوتان، قوة دنيا، وقوة عليا، والأولى هي ما يدرك بها العقل عن طريق الحواس الخمسة وما يتصل بها من فكر أو قوة مفكرة، وهذه القوة لا يوثق في إدراكها ما يتصل بذات الله وصفاته لأن الفكر والحواس معرضة للخطأ، وأما القوة العليا فهي التي يوثق بإدراكها ما يتصل بالله سبحانه، لأنها عقل محض وفي ذلك يقول ابن عربي: "ولكن ما هو عقل محض، إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها، لأنه عقل لا من طريق الفكر، وهذا ما لا نمنعه فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها، ولكنه يقبلها"[3]. ثم يبين أن هذا الجانب العقلي ضروري لصحة الفهم وسلامته في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فيقول: "وقد أمرنا الله بالعلم له، وجعل الآيات دلائل لأولي الألباب فلا يخلو الأمر في أمره إيانا بالعلم به، هل نسلك في ذلك دلالة الشارع والوقوف عند أخباره تقليداً، أو نسلك طريقة النظر فيكون معقولاً، أو نأخذ من دلائل العقل ما يثبت به عندنا كونه إلهاً ونأخذ من دلالة الشرع ما نضيفه إلى هذا الإله من الأسماء والأحكام فنكون مأمورين بالعلم به سبحانه شرعاً وعقلاً وهو الصحيح؟ فإن الشرع لا يثبت إلا بالعقل. ولو لم يكن كذلك لقال كل أحد في الحق ما شاء مما تحليه العقول وما لا تحليه"[4].

والكشف عنده بهذه الكيفية هو الطريق الوحيد للمعرفة اليقينية[5]، والصوفية عنده فلاسفة إلهيون وهم الحكماء على الحقيقة، فهم يتجنبون أخطاء الفلاسفة والمتكلمين من أصحاب

---

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٩٨.

(٢) نفس المصدر، ص٣٢٢-٣٢٣، قارن: مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسهير، ص٢٤١.

(٣) الفتوحات، ص٩٤، جا.

(٤) نفس المصدر، جـ٢، ص٢٦٦-٢٦٧، قارن: الدكتور محمد غلاب في الكتاب التذكاري (ابن عربي)، ص١٩٠-١٩٦.

(٥) ويصف ابن عربي أهل الكشف بأنهم "أهل صدق وعلم وتحقق" دراسات، ص٣٢٤-٣٢٥، قارن الخيال عند ابن عربي، ص٦١-٧٠، ص٣٢٧-٣٤٠، دراسات، الفتوحات، جا، ص١٩٥.

الاستدلال العقلي المحض، ممن ينسبون الشيء إلى ما لا صلة له به، كأن ينسبوا علم الذوق إلى العقل، ولا يعترفون بالذوق وأنه طور وراء العقل أما الفلاسفة الإلهيون أي الصوفية فإنهم يضعون الشيء في موضعه، وينسبون كلاً إلى مصدره "فأهل الله من الرسل والأولياء هم الحكماء على الحقيقة، وهم أهل الخير الكثير"[1] ومما يسند وجهة نظره هذه أن أبحاث التصوف كما يراه تدور على النمط الفلسفي، وإن كانت تضم إليه الكشف أو الذوق، فهي في مجملها تدور على التفكير والاستدلال أولاً ثم ترقب الكشف والمشاهدة بعد ذلك[2]. وقد يكون ابن عربي قد تأثر بالفلاسفة القدماء من يونان وغيرهم في مذهبه في وحدة الوجود، فإن البيروني يتحدث عنهم ويقول: "ومنهم (أي الفلاسفة) من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره، فوجوده كالخيال غير حق والحق هو الواحد الأول فقط. وهذا رأي الصوفية وهم الحكماء" وبعد أن يذكر فلاسفة اليونان وينسب إليهم هذا الرأي، يقول: "إنهم كانوا على مثل مقالة الهند، وكان فيهم من يرى أن الأشياء كلها شيء واحد"[3].

(ب) أثر أفلاطون على ابن عربي:

فابن عربي كمفكر واسع التفكير، واسع الثقافة، قد جمع إلى جانب الثقافة الإسلامية السنية ألواناً من الثقافات الأخرى[4]، وأبرزها فلسفة أفلاطون، وأفلوطين، حيث استعان بهذين الأخيرين في تحليل بعض المبادئ الإسلامية التي تبدو غامضة لدى البعض فيما يتصل بالوجود أو الكون أو بالمعرفة فنراه إلى جانب استقلاله بآرائه في النفس وما تحصل عليه من المعرفة، كمفكر مسلم، يلتقي مع أفلاطون في بعض الجوانب، وإن كان وجه الشبه (قوياً) وبين (متصوف مسلم آخر وهو) الإمام الغزالي[5] فالنفس عند ابن عربي جوهر روحي بسيط، وهي في طبيعتها من

---

(١) الفتوحات، جـ١، ص١٩٥.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٣٢٢، الخيال عند ابن عربي الطبعة الأولى، جامعة الدول العربية، ص٢-٥-٧-٨-١٦، المنطق الحديث ومناهج البحث الطبعة السادسة دار المعارف، ص١٤٩-١٥٤.

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة، ص١٩.

(٤) قارن: يحيى الدين بن عربي، ص٢٦٨-٢٧١.

(٥) انظر الفقرة الخاصة بالمعرفة عند الإمام الغزالي فيما تقدم.

عالم الأمر[1] وليست صورة للجسم بحيث توجد بوجوده وتفنى بفنائه، فهي جوهر مستقل بذاته. وهو ما قال به من قبل فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن سينا، والإمام الغزالي والقاضي أبو الوليد بن رشد متأثرين في ذلك بالنصوص الدينية الإسلامية[2]، والجسم بالنسبة للنفس شيء آخر، وليس إلا أداة تستخدمها النفس في تحصيل العلوم، وفي معرفة خالقها فالنفس جوهر عاقل وايست عرضاً، ولولا أنها جوهر عاقل، لما أقرت بربوبيته الخالق عند أخذه الميثاق عليها وهي في عالم الذر "إذ لا يخارلب الحق إلا من يعقل عند خطابه"[3].

ومع أن النفس تستخدم الجسم في تحصيل المعارف والعلوم الدنيوية والدينية، فإن هذه المعارق كامنة فيها مما سبق أن تلقته من الملأ الأعلى الذي غادرته هابطة إلى الجسم فصار ذاتياً فيها[4]. وهو يقرر ذلك حسب مبدئه الخاص بذاتية الصفات في الجواهر الروحية[5]، وحسب إيمانه بفطرية الإيمان في النفوس، وإقرارها أزلاً بربوبية الخالق سبحانه عندما خاطبها وهي في عالم الذر بقوله: "ألست بربكم؟ قالوا: بلى. شهدنا..... " على ما تفضله الآية الكريمة، "فكل علم يصل إليه الإنسان، إنما ينبثق بصفة تلقائية في داخله، ثم يتضح شيئاً فشيئاً بعد أن كان مجملاً فهو ليس إلا تذكراً للعلم الفطري الذي منح له في مشهد هذا الميثاق، لكنه نسي هذا العلم دون أن ينمحي أصلاً في أعماق نفسه" فلا زال على استعداد ذاتي لأن يعلمه[6].

وهو يلتقي في ذلك مع الإمام الغزالي حيث يقول: "وهذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة" حتى كأنها ليست بشيء وارد على النفس من خارج (وكأنها مستكنة فيها

---

(١) محي الدين بن عربي، ص٢٧٠-٢٧١-٢٧٥.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٣١٩، الفتوحات، جـ٣، ص٨١، محي الدين، ص٢٧٠-٢٧٥، في النفس والعقل لدى فلاسفة الإغريق والإسلام القسم الخاص بالنفس، قارن: فيدون، ص٢٢٤.

(٣) محي الدين بن عربي، ص٢٨٤، الخيال عند ابن عربي للدكتور محمود قاسم، ص٤-٥.

(٤) محي الدين، ص٢٧٧-٢٧٨.

(٥) محي الدين، ص٢٢٠-٢٢٧.

(٦) محي الدين أو ابن عربي وليبنتز، ص٢٢٧-٢٨٤، الفتوحات لابن عربي، جـ٢، ص٦٨٦، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم طبعة القاهرة سنة ١٣٨٤، ص٤٥.

فظهرت. ومثاله الماء في الأرض وكذلك الدهن في اللوز، وماء الورد في الورد) ثم يسوق الآية الكريمة آية الميثاق كتأكيد لهذه الفكرة(١).

فالغزالي وابن عربي قد أخذا هذه الفكرة المذكورة (فطرية العلم) عن أفلاطون(٢) ثم أكداها بما جاء في الآية الكريمة من فطرية الإيمان في النفوس فقاسوا المعرفة عموماً على الإيمان(٣).

وإذا كانت العلوم تنبع في النفس عن طريق التذكر، فإن هذا هو دور الجسم في علاقته مع النفس في هذا المجال، فهو آلة للنفس في اكتساب المعارف من الكون غير أن دوره يقف عند حد التأثر أو الاحتكاك بالظواهر الخارجية وعن هذا الاحتكاك تعود المعاني إلى النفس أو تتولد فيها (فالظواهر المحسوسة التي تتابع أمامنا دون انقطاع وتنعكس في مرآة النفس، هي التي تثير خواطرنا، وهي التي تفتح الطريق أمام النفس الإنسانية وتشوقها إلى معرفة ما تحتوي عليه في أعماقها)(٤). فعندما يرى الإنسان المظاهر الخارجية ويحس بها إحساساً نفسياً تثور خواطره، فيخرج الله له من أعماق نفسه، ما لم يكن يعلمه من نفسه، (ولا يزال الحق يخرج لعبده من نفسه مما أخفاه فيها ما لم يكن يعرف أن ذلك في نفسه)(٥) وهذه المعلومات التي تنبع من النفس لا نهاية لها، لأن النفس كما وصفها ابن عربي "تمتاز عن الجواهر الروحية، بأنها عطشى لا ترتوي أبداً، وهي كلما حصلت علماً زادت عطشاً، فلا يزال طالب العلم عطشان أبداً لا ري له"(٦).

وهذا يرجع عند ابن عربي إلى فكرة الخلق الجديد التي تعتبر أصيلة عنده، وبأن النفس تعكس ما في العالم(٧)، لأنه لما كان الله خلاقاً على الدوام، فإن المعلومات تتجدد دائماً بالنسبة إلى النفس "فهي تسعى إلى معرفة ما يخلقه الله على الدوام والاستمرار ولذلك قال بعضهم: إن النفس بحر لا ساحل له" وهذا طبيعي ما دامت الأشياء المحدثة "أي التي كانت ممكنة ثم برزت إلى

---

(١) الإحياء، ص١٤٧-١٤٨.

(٢) قارن: محي الدين، ص٧٧٨.

(٣) انظر الفقرة الخاصة، بأبي يزيد، ثم بالجنيد، ص٤٦، وما بعدها.

(٤) محي الدين، ص٢٤٢-٢٤٣-٢٧٨-٢٧٩-٢٨٢-٢٨٤، قارن: الإحياء للغزالي، ص١٤٧-١٤٨.

(٥) محي الدين، ص٢٤٣.

(٦) نفس المصدر والصفحة، والفتوحات، ج٤، ص٤٥٥.

(٧) محي الدين، ص٢٧٥-٢٨٠، قارن الفتوحات: باب (٢٩٧-٥٦٠)، ج٢، ص٢٤٦.

الوجود"[1] وبما أن الممكنات لا نهاية لها ولا تأتي إلى الوجود دفعة واحدة، بل تدخل إليه ممكناً بعد ممكن، أمكن وصف معرفة النفس للأشياء، بأنها متجددة على الدوام"[2]، وبأنها لا تنتهي.

فكلا فكرتي الخلق الجديد، وعكس النفس للعالم وللأسماء الإلهية عند ابن عربي، تشكلان الأساس الذي تقوم عليه نظرية المعرفة عنده، فهو يرى أن النفس تعتبر مرآة للعالم، وللذات الإلهية في الوقت نفسه، فهي تعكس كل ما في الوجود والكون من ممكنات تبرز إلى حيز الوجود عن طريق جسمها، كما أنها تعكس أيضاً "تجليات الأسماء الإلهية في ذاتها هي، وهذه التجليات هي الخواطر التي ترد على القلوب"، "والحق لم يزل متجلياً في الدنيا في القلوب فتتنوع الخواطر في الإنسان عن التجلي الإلهي"[3]. كما أننا إذا نظرنا إلى أن العالم ليس إلا مسرحاً تتجلى فيه الأسماء الإلهية وتتحقق، أمكننا أن نصل بسهولة إلى فكرة عكس النفس للعامل "وبهذا المعنى كان الإنسان عالماً صغيراً"[4] أو نسخة من العالم على حد تعبير الإمام الغزالي، "لأن كل ما في العالم ينعكس في نفسه" وعلى هذا المعنى يمكن أن تحمل قول الصوفية إن العالم "إنسان كبير في المعنى والجرم" ويستدل ابن عربي على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾[5]. ولهذا اختص الإنسان دون بقية المخلوقات بمعرفة نفسه، وبأنه خلق على الصورة الإلهية[6] "فظاهر الإنسان خلق، وباطنه حق"[7]. ومن هنا يمكننا أن نصعد مع ابن عربي إلى أن معرفة الإنسان لله إنما تنبع من فكرته عن تقابل الأسماء الإلهية مع أعيان الممكنات وأن الأسماء الإلهية لها تأثيرها في الوجود والكون أو هي الوجود والكون، فالنفس إذن مرآة لله

---

(١) نفس المصدر، ص٢٠٤-٢٠٧-٢٣٤-٢٤٤-٢٨٠، الفتوحات، جـ٣، ص١٧٨-٥٠٦، جـ٤، ص٢٢٠.

(٢) محي الدين، ص٢٠٦-٢٠٧-٢٣٤-٢٤٤.

(٣) نفس المصدر، ص٢٨٧، انظر: مواقع النجوم طبعة القاهرة سنة ١٣٨٤ فصل منزل سر المضاهات الإلهية والكونية، ص١٤٣-١٤٥.

(٤) محي الدين بن عمر، ص٢٧٦-٢٨٨، انظر فصوص الحكم، النص الأول، ص٤٨-٤٩، النص الثاني، ص٦١-٦٢، تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي، ص٢-١٠-١٤-٢٠-٢١-٢٣-٢٤، الفتوحات المكية، جـ٣، ص١٣٠-١٣١، جـ٢، ص٤٤٦-٤٩٣.

(٥) محي الدين بن عربي، ص٢٨٨، انظر مواقع النجوم لابن عربي، ص١٥٥-١٥٧.

(٦) محي الدين بن عربي، ص٢٨٦-٢٨٧-٢٩٠، قارن فصوص الحكم، ص١٠٣-١٠٥.

(٧) محي الدين بن عربي، ص٢٨٩، الفصوص نفس الصفحات، الفصل الأول، ص٤٨-٥١، التعليقات على الفصوص للدكتور أبو العلا عفيفي، ص٧-١٣.

سبحانه، أو هي التي تعكس صفات الله سبحانه وأسماءه ومن هنا أمكن القول بأن من عرف نفسه، قد عرف ربه".

وهذه هي النفس الكاملة، أو صورة الإنسان الكامل الذي ذكر في الأثر: "خلق الله آدم على صورته"(١) ولكن هذه الصورة الإلهية ليست لكل النفوس الآدمية، "وإنما هي للنفوس الكاملة كنفوس الأنبياء ومن كمل من الناس، أما من هبط عن هذه المرتبة، فعنده من الصورة على قدر ما يتحقق له منها"(٢).

ومن هنا كان الإنسان هو المخلوق الوحيد- من بين الكائنات- الذي يقدر على التخلق بالأسماء الإلهية "بمعنى أنه يستطيع محاكاة هذه الأسماء"(٣).

(ج) نفي التسوية بين الخلق والحق:

ومما تجدر ملاحظته في هذا الصدد، أنه ليس معنى الموازاة بين الله والعالم والإنسان عند ابن عربي أنه يقول بفكرة التسوية الكاملة بين الله والعالم أو بين الله والإنسان، وإنما هو رغم قوله بفكرة التقابل على الصورة المتقدمة، إلا أنه ينفي التسوية الكاملة بين هذه الأطراف الثلاثة "... فالعالم بالإنسان على صورة الحق والإنسان دون العالم على صورة الحق، والعالم دون الإنسان، ليس على الكمال في صورة الحق" فالتسوية ليست كاملة، لأنه إذا كان الإنسان على صورة

---

(١) ذكر الإمام مسلم هذا الحديث في موضعين: الأول في باب النهي عن الضرب على الوجه في كتاب (البر والصلة والآداب، والثاني في كتاب (الجنة وصفة نعيمها وأهلها باب: يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير). وقد علق الإمام النووي على هذا الحديث في الباب الأول، بأن الضمير في قوله (على صورته) يعود على المضروب حيث جاء نهي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن ضرب الخصم على وجهه فقال: "إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته" وأن المراد من عود الضمير على صورة المضروب، التنفير من الضرب على الوجه تكريماً لأبينا آدم فكأن الضارب يضرب وجه أبيه. وعلق عليه في الموضع الثاني، بأن الضمير يعود على آدم نفسه، أي أن الله خلقه في الجنة على صورته التي كان عليها بعد أن نزل إلى الأرض لم يحصل له تغيير ولا تطوير، حيث جاء الحديث بلفظ "خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً" وسياق الحديث في الموضوعين يتمشى مع التعليق المذكور ويعد فهم ابن عربي له هذا الفهم. وأنه خلق على صورة الرحمن أو صورة الله.

(٢) محي الدين للدكتور محمود قاسم، ص٢٨٩، قارن: مواقع النجوم حيث يقول ابن عربي: "والمعالم الربانية المتعلقة بالحضرة الإلهية وهي التي لا تتناهى لكونها غير حاصلة في الوجود، لأن ذلك راجع إلى فهمك، وإلى ما يوجده الحق فيك عند مشاهدتك إياها، لا إلى ذواتها... ثم لا يزال كذلك يأخذ من هذا العالم المواهب الإلهية على مراتبها، ويدفعها للفقراء ممن دونهم على مراتبهم ومنازلهم"، ص٩٣، الفصوص، ص١٢٠-١٢١.

(٣) محي الدين للدكتور محمود قاسم، ص٢٨٠-٢٩٠، فصوص الحكم الفص الأول، ص٤٨-٤٩، تعليقات الدكتور أبو العلا، ص٧-٢١، مواقع النجوم لابن عربي، ص١٤٥-١٢٧.

الحق، فإنه لم يكمل له ذلك. "فمن الواجب أن نفرق دائماً بين الله والإنسان والعالم، إذ ليس معنى الخلق على الصورة، هو أن نسوي بين الله والإنسان، لأننا إذا قلنا أن أ هي ب، وب هي ج فليس معنى ذلك أن نسوي تماماً بين كل من أ، ب، ج فإن العلاقة بين هذه الثلاثة ليست علاقة مساواة. ونحن نميز فعلاً أ عن كل من ب، وج "كذلك الحق حق، والإنسان إنسان والعالم عالم"(١).

ومن ناحية أخرى فهو يوجه فكرة خلق الإنسان على صورة الرحمن توجيهاً يقوم على الصلة الحقيقية التي بين الله والإنسان فإن الإنسان لما كان يعكس الكون بأسره "فقد شرفه الله بأن وجه إليه خطابه لأنه ميزه بالعقل، وظهور العقل هو سبب ظهور الأوامر والنواهي الدينية"(٢) وبهذا فالصلة بين الله والإنسان هي صلة ربوبية وعبودية(٣) وقدر على الإنسان بناء على ذلك أن يعبد ربه مختاراً، "وأن يرتضي الأوامر الأخلاقية التي خاطبه الحق بها" فالإنسان الكامل لا يدعي لنفسه أي رائحة من الربوبية، فلا يقول مثلاً أنه الحق، بل هو العبد المحض الذي يتقرب إلى خالقه بالصفات التي لا يوصف الخالق بها قط أي أنه هو العبد الذي يتقرب إلى خالقه دليلاً ومفتقراً إلى عونه".

فمهما يكن من القول بخلق الإنسان على الصورة الإلهية، فإنه يجب أن يلاحظ دائماً إلى جانب ذلك أن الرب رب، والعبد عبد "وسيبقى هناك دائماً إله وعالم وإنسان"(٤).

وهذا من جانب ابن عربي تحقق بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾(٥). وبهذه العبادة يتقرب الإنسان إلى الله، ومن واجب الإنسان أن يتقرب إلى خالقه بالذلة والافتقار، وأن لا ينظر إلى ما يجده في نفسه من قوة الصورة فذلك لله، لا للإنسان ولولا أن أسماءه الحسنى قامت بنا لما وصلنا إلى هذا التكريم(٦) من جانبه تعالى، والذي تمثل في تمييزنا عن

---

(١) محي الدين بن عربي، ص٢٨٨-٢٨٩، قارن الإمام الغزالي فيما تقدم، ص١٤٣-١٤٨.

(٢) محي الدين بن عربي، ص٢٩٠.

(٣) انظر: مواقع النجوم لابن عربي، ص٩١، الفصوص، ص١٢١.

(٤) محي الدين بن عربي، ص٢٩١، الفصوص، ص٩٠-٩٢-١١٠-١١٢-١٢١-١٢٣، تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي، ص٨٤.

(٥) الذاريات: آية (٥٦).

(٦) الفصوص، ص١٢١-١٤٧-١٤٨.

بقية المخلوقات بالعقل، وبالتكليف فليرد أسماءه تعالى على صورته، فإن "العبد عبد، والرب رب" ونسبة العبودية للعبد تقاتل نسبة الألوهية لله، وبمقام الذلة نشهد عزه تعالى، وبمقام الفقر نشهد غناه... وهذا "مذهب سادات أهل الطريق... فمن أراد أن يصحب الحق فليصحبه بحقيقته وجبلته، من ذلته وافتقاره". "فينخلع من كل الأسماء التي تعطيه أحكام الصورة التي خلق عليها" "ومن أراد أن يصحب الخلق فليصحبه بما شرع له ربه، لا بنفسه، ولا بصورة ربه"(١).

(د) ما عند ابن عربي من ملامح أفلوطينية:

ورغم ظهور الطابع الإسلامي عند ابن عربي في نظرية المعرفة هذه، إلا أنه كمطلع واسع الإطلاع متنوع الثقافة، لم تخلص آراؤه من بعض الملامح الخفيفة التي توهم بتأثره بأفلوطين، أو أتباع الأفلاطونية المحدثة من المسلمين في فكرة الخلق والمعرفة.

فقد رأيناه في تفسيره لمبدأ الخلق يستعين بالثقافة الأجنبية على إبراز فكرة الخلق التي تقدمت له في ثوب فلسفي، ربما قد أراد به أن يوفق بين الاتجاه التصوفي السني، وبين آراء الفلاسفة(٢).

فهو يرى أن أول جسم خلقه الله، أجسام الأرواح الملكية المهيمة في جلال الله "ومنهم العقل الأول، والنفس والكلية، وإليها انتهت الأجسام النورية المخلوقة من نور الجلال"(٣).

وهذه الأجسام النورية التي ترجع إلى النفس الكلية، هي الجواهر أو الذرات الروحية أو (المونادات) بتعبير (ليبنتس) التي هي أصول المخلوقات والتي سماها ابن عربي فيما تقدم (الأعيان الثابتة) أو (الممكنات)(٤).

وكل هؤلاء الملائكة الأولين، أو الكروبيين قد خلق بواسطة الله سبحانه مباشرة، إلا النفس الكلية "التي دون العقل" فقد تكون قد خلقت عن طريق العقل. وكذلك بقية الملائكة الذين خلقوا بعد ذلك فهم داخلون "تحت حكم الطبيعة فهم من جنس أفلاكها التي خلقوا منها، وهم

---

(١) محي الدين بن عربي، ص٢٩٣، الفصوص، ص٨٢-١٠٤-١٠٦.

(٢) انظر فكرة الخلق له في الفتوحات، جا، ص١٩١-١٩٣.

(٣) الفتوحات المكية، جا، ص١٩٢، وفصوص الحكم، ص٧٤.

(٤) انظر: محي الدين بن عربي: الفصل الثالث، الخامس، السابع، الثامن، قارن: بحث الدكتور أبو العلا عفيفي في الكتاب التذكاري (محي الدين بن عربي) سنة ١٩٦٩م، دار الكتاب العربي بعنوان (الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي، ص٢٠٩-٢١٠.

عمارها وهكذا "فكل فلك أصل لما خلق فيه من عمارة" كما خلق آدم من تراب وعمر به وبنيه الأرض"[1] الخ.

وفكرة الخلق متصلة عنده بالعلم الإلهي كما تقدم، (فخزائن الجود)، الإلهي أو (عندية الحق) أو (شيئية الثبوت) أو (العلم الغيبي) أو (العقل الإلهي) أو (علم الله للأشياء) كل هذه المصطلحات الإسلامية التي يعبر بها عن علم الله في مناسبات مختلفة[2]، نراه يعبر عنها في صدد حديثه عن الخلق وعلم الله (في الفتوحات) بتلك المصطلحات الفلسفية التي رأينا منها شيئاً عند أتباع الأفلاطونية الحديثة في صدد قولهم بنظرية الفيض. وذلك مثل قوله: لما شاء الله أن يخلق (عالم التدوين والتسطير)- (أو اللوح المحفوظ كما جاء في القرآن الكريم) عين واحداً من هؤلاء الملائكة الكروبين، وهو أول ملك ظهر من ملائكة ذلك النور "سماه العقل والقلم" وتجلى الله لهذا العقل أو القلم "في مجلى التعليم الوهبي بما يريد إيجاده" من خلقه (الله) لا إلى غاية وحد، فقيل بذاته علم ما يكون وما للحق من الأسماء الإلهية الطالبة صدور هذا (العلم الخلقي).

واشتق من هذا العقل موجوداً آخر سماه اللوح، وأمر القلم أن يتدلى إليه ويودع فيه جميع ما يكون إلى يوم القيامة[3]. ونراه في كتاب (مواقع النجوم) يصف هذا العقل بأنه أبو البشر، واللوح بأنه أم البشر، وهو يتقابل مع ما ذكره في الفصوص آخر الفص النوحي حيث قال في تفسير قوله تعالى على لسان نوح عليه السلام: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾آخر سورة نوح-: "ولوالدي" من كنت نتيجة عنهما، وهما العقل والطبيعة. "وللمؤمنين" من العقول، "والمؤمنات" من النفوس..."[4]، كما يتقابل مع العقل الكلي والنفس الكلية عند أفلوطين، وأنهما سر الوجود، وعنهما فاض الخلق.

كذلك إذا نظرنا إلى حديثه عن الحقيقة المحمدية بالتفصيل، وأنها أصل الوجود وعنها نشأ الكون بما فيه، رأينا فيها نظرية الفيض كما هي عند الفارابي، ولكن بصورة أخرى[5].

---

(١) الفتوحات، جـ١، ص١٩٢-١٩٣.

(٢) انظر: محي الدين بن عربي: الفصول المتقدمة، ص٢٢٣-١٦٣.

(٣) الفتوحات، جـ١، ص١٩١.

(٤) انظر: كتاب مواقع النجوم، ص١١٥، الفصوص، ص٧٤.

(٥) انظر: عنقاء مغرب طبعة القاهرة سنة ١٣٧٣، ص٣٦-٣٨، قارن: الفصوص، ص٤٨-٤٩، التعليقات على الفصوص للدكتور أبو العلا، ص٦-١١.

ولكنه يمضي بعد ذلك في تكميل فكرة الخلق والعلم على التفضيل والبيان الذي جاء في القرآن بهذا الصدد[1].

مما يجعلنا نحمل ما أثر عنه من مثل هذه العبارات الموهمة في نظريته في الخلق، على نظرية الأسباب الثانوية التي التقى فيها مع ابن رشد[2] والتي يريان فيها أن الله هو المحرك الحقيقي لكل ما نراه من أسباب، وخاصة أن ابن عربي يقول في (مواقع النجوم) تعليقاً على عرضه لفكرة الخلق بتلك الطريقة الأفلوطينية:

"وهذه كلها أسباب وأغطية على عين بصيرة العمى الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا. والعلم هو الذي يوصلك إلى رفع هذه الأغطية عن عين بصيرتك، وتولي الحق تعالى لتلك الأشياء"، "عند الأسباب، لا بالأسباب ليضل من يشاء، ويهدي من يشاء"[3].

وهذا يحملني على القول بأنه متأرجح، بين الأخذ بنظرية الفيض، وعدم الأخذ بها كما هو شأنه، في التذبذب بين القول بوحدة الوجود، وبين عدم الالتزام بها في كثير من الأحيان، وكأنه بذلك يريد أن يفسر الدين بالفلسفة ولكنه لا يجد فيه إقناعاً.

(هـ) ابن عربي ووراثة الرسول (صلى الله عليه وسلم):

وهو يصرح بأن "إنتاجه لم يكن نتيجة لدراسة أو لتفكير نظري، بل يرجع إلى الكشف الصوفي بسبب تقليده للرسول صلى الله عليه وسلم في أفعاله وأحواله مما أتاح له أن يكون من ورثته".

ويقصد بهذه الوراثة، الوراثة في العلم الباطن والكشف والشهود، والأخذ عن الله مباشرة، أو عن الرسول نفسه في النوم.

فهو "من أهل الكشف الصوفي الذين يعتمدون على الإلهام أو الإلقاء الإلهي الذي يغمر النفس على هيئة الخواطر التي لا يشك صاحبها في أنها صادقة"[4].

---

(١) الفتوحات، ص١٩٣.

(٢) محي الدين، ص١٦٣-١٨٠-١٨١-١٨٤-١٨٦-١٩٨-٢٠٨، نفس المصدر.

(٣) مواقع النجوم، ص١١٥.

(٤) ص٢٢-٢٥-٢٩-٣١-٣٣-٣٥، من دراسات في تصوف محي الدين بن عربي، مقدمة فصوص الحكم، ص٤٨، مقدمة الفتوحات المكية، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٣٣٥-٣٣٦، الخيال في مذهب محي الدين ابن عربي، ص٩٧-٩٨، محي الدين بن عربي، ص٢٧٨-٢٨٧، مواقع النجوم المتقدمة، ص٣-٤-٥-٦، ص١٥١، ومواضع كثيرة في فصوص الحكم والفتوحات وغيرها.

ذلك لأن هذه الخواطر شيء من خفي غيوبه تعالى، يختص لها من يشاء من عباده فهي تعريف من الله بأنها من عنده[1].

وابن عربي يصف هذه الخواطر، بأنها أول الواردات التي ترد على القلب نحو أمر من الأمور حين تتجه النفس إلى الله، بإخلاص الإيمان والعبادة له[2]، أو هي أول الكشف الذي يفاجأ الإنسان، والذي يسميه علم الضربة أو الرمية "وفي هذه الرمية أو اللحظة يكاد ينمحي عنصر الزمان والمكان، بحيث يمكن تشبيه هذا العلم المفاجئ الذي يشرق في الخيال بالعلم الذي يكسبه التلميذ من أستاذه فور سماعه"[3].

وبناءً على ذلك فالخاطر الأول لا يخطئ أبداً "بالنسبة إلى العارف في نظر ابن عربي- الذي يؤكد لنا أن كلاً من النظرة الأولى والسماع الأول والكلمة الأولى لا تكون إلا مخلصة لله فكل هذه خواطر صادقة. . أما ما بعدها فهي عرضة للصواب والخطأ"[4].

فهذه الخواطر هي سفراء الحق، فإذا وردت على قلب العارف "علم عن طريق المشاهدة ما أراد الله أن يلهمه به، فهو دائم اليقظة ليتلقى هؤلاء السفراء، لأنه يعلم أنهم يمرون بساحته ولا يثبتون وهذه الخواطر تقرع باب الغافل، فإن انتبه تلقاهم، وإن ظل في غفلته عادوا حيث أتوا"[5].

وهذه الخواطر هي أدلة العلم اليقيني الذي "يهبه الله لبعض عباده ممن أخلصوا له الإيمان وتقربوا إليه بالفرائض والنوافل" وهو علم ضروري بحيث لو أراد العارف أن يتخلص منه ما استطاع. "ذلك لأن العلم اليقيني يستقر في نفسه بسبب نور الإيمان الذي يكشف عن حقيقة ما جاء به الوحي". فهي الخواطر بينات من الله سبحانه تصحب ذلك العلم اليقيني أو الضروري في قلب العبد، وصاحب هذه البينات "على نور من ربه، وعلى صراط مستقيم، فيرى الأشياء على حقيقتها فيرى الشبهة شبهة، ولا تلتبس لديه هذه الشبهة بالبينة"[6].

---

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٣٥-٢٣٦.

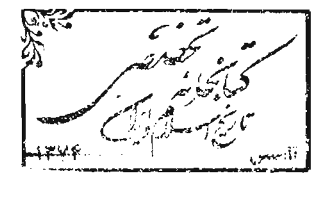
(٢) نفس المصدر، ص٣٣٦، الخيال عند ابن عربي، ص٥٧.

(٣) الخيال عند ابن عربي، ص٦١، دراسات، ص٣٢٧-٣٣٠.

(٤) دراسات، ص٣٣٦.

(٥) دراسات، ص٣٣٦.

(٦) نفس المصر، ص٣٣٥، الفتوحات المكية، جا ، ص٣٤٢.



وهذه قضية يرجعها ابن تيمية إلى مبدأ علمي يلتقي فيه مع ابن عربي وهو (أن علم الإنسان مرجعه إلى شعوره نفسه بأنه عالم) وبناء على ذلك فمن الخروج على المبدأ العلمي، وصف ذلك الإنسان بأنه غير عالم "فإذا كان علم الإنسان بكونه عالماً مرجعه إلى وجود ذلك وإحساسه في نفسه بذلك وهذا أمر موجود بالضرورة- لم يكن لهم أن يخبروا عما في نفوس الناس: بأنه ليس بعلم بغير حجة، فإن عدم وجودهم من نفوسهم ذلك لا يقتضي أن الناس لم يجدوا ذلك"[١].

ثم يبين ابن تيمية أن هذا حال أئمة المسلمين وسلف الأمة "وحملة الحجة، فإنهم يخبرون بما عندهم من اليقين والطمأنينة والعلم الضروري".

ثم يستدل على ذلك بما جرى بين بعض أئمة المذاهب والعلماء المتقدمين فيورد حكاية يراها محفوظة ومشهورة عن (نجم الدين): فقد دخل عليه متكلمان، أحدهما: أبو عبد الله الرازي، والآخر من متكلمي المعتزلة وقلا: "يا شيخ بلغنا أنك تعلم علم اليقين؟ فقال: نعم، أنا أعلم علم اليقين، فقالا: كيف يمكن ذلك، ونحن من أول النهار إلى الساعة نتناظر، فلم يقدر أحدنا أن يقيم على الآخر دليلاً؟- فقال: ما أدري ما تقولان. ولكن أنا أعلم علم اليقين فقالا صف لنا علم اليقين، فقال: "علم اليقين عندنا واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها، فجعلا يقولان: واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها؟! ويستحسنان هذا الجواب".

ويعلق ابن تيمية على ذلك بأن هذا العلم الضروري اليقيني "لأنه يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه" وأن المرجع في كونه ضرورياً "إلى أنه يعجز عن دفعه عن نفسه".

ثم يشير إلى أن هذين المتناظرين، سألا الشيخ نجم الدين عن الطريق إلى ذلك العلم فقال لهما "تتركان ما أنتما فيه، وتسلكان ما أمركما الله به، من الذكر والعبادة"[٢]. فهذه إشارة إلى جدل المتكلمين غير المنتج الذي يرده ابن عربي أيضاً حين يقابل بينه وبين علم الكشف والذوق[٣].

ويسمي ابن تيمية هذا العلم الضروري (علم الفطرة)، ويرى أنه يتقابل مع ما جاءت به الشريعة، إلا أنه يكون مجملاً والشريعة تأتي فتفصله، وذلك مثل صفة استوائه تعالى على

---

(١) نقض المنطق لابن تيمية، ص٣٧.

(٢) نقض المنطق، ص٣٨.

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٣١٤-٣٢٣.

العرش وكونه تعالى عالياً على مخلوقاته بائناً عنهم "فهذا أمر معلوم بالفطرة الضرورية التي يشترك فيها جميع بني آدم"، ثم جاءت الشريعة وفصلت ذلك "كما أخبر الله به في القرآن والتوراة"[1].

وطريق هذا العلم الضروري العبادة والتطهر، وكل من كان بالله أكثر معرفة وعبادة ودعاء، وأكثر ذكراً له بالقلب "كان علمه الضروري بذلك أقوى وأكمل فالفطرة (الخلقية) مكملة بالفطرة المنزلة (الشريعة) فإن الفطرة تعلم الأمر مجملاً، والشريعة تفصله، وتبينه، وتشهد بما لا تستقل الفطرة به فهذا، هذا، والله أعلم"[2].

ومن ثم فيرى ابن عربي أن هناك نوعين من المعرفة، معرفة أهل الطريق، وهي كشف محقق لا يصل إلى صاحبه "إلا عن عمل وتقوى" وهي علم موهوب لا تتطرق إليه شبهة أو خطأ"[3].

أما النوع الثاني "فربما كان من الأولى أن يسمى باسم العلم"[4]، وهو ذلك النوع الذي يكتسبه صاحبه عن طريق التفكير النظري والاستدلال العقلي، وهذا النوع عرضة للشك والريب، وليس بيقيني، لأنه يمكن الطعن في الوسائل المؤدية إليه وهي الحواس فهي "محددة بموضوعات كل حس منها، وفي حدود معينة" "كما أن فيها من العلل ما فيها"[5]، ولهذا عدل الصوفية إلى الطريقة الأولى التي لا تدخلها شبهة أو لبس، حتى يأخذوا علمهم عن عين اليقين"[6].

وابن عربي يرى أن أصحاب هذه الطريقة لا يصلون إلى هذا النوع من العلم، إلا بالإكثار من الطاعات والنوافل بعد أداء الفرائض حتى يصلوا إلى درجة، يكون الحق فيها سمعهم

---

(١) نقض المنطق، ص٣٨-٣٩، قارن: ابن عربي في (الخيال) للدكتور محمود قاسم، ص٨٨، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٣٠١.

(٢) نقض المنطق لابن تيمية، ص٣٩.

(٣) دراسات في الفلسفة، ص٣٠١، الفتوحات، جـ٢، ص٣٩٣.

(٤) مواقع النجوم، ص٣١.

(٥) دراسات، ص٣٠١-٣١٤، قارن: ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، جـ٢، ص١٩٣-٢٠٢، نقض المنطق، ص٢١-٩٣، الفتوحات المكية، جـ٢، ص٣٩٣.

(٦) دراسات، ص٣٣٣، وانظر: مواقع النجوم، ص٣١-٣٢، الفتوحات المكية، جـ٢، ص٣٩٣-٣٩٤.

وبصرهم وجميع قواهم وهي الدرجة التي يشير إليها حديث الأولياء، وحينئذ يعرف الولي أو العارف الأمور كلها بالله، "ويعرف الله بالله، إذ لا بد من التقليد وإذا عرفت الله بالله، والأمور كلها بالله، لم يدخل عليك في ذلك جهل ولا شبهة"[1]، وهذا هو معنى قول بعضهم: "عرفت ربي بربي، ولولا ربي ما عرفت ربي"[2].

وربما كان في هذه العبارة المتقدمة من ذي النون المصري تأسيس لذلك التعليل الذي يعلل به ابن عربي هذه المعرفة التي تأخذها النفس عن الله، ذلك لأن الأخير يرى أن سر فيض هذا العلم على النفس من لدن الله، ما تتصل به بالخالق تعالى من الوجه الخاص الذي يربطها به، أو تلك الرقائق الروحية التي تمتد إلى الإنسان من الله سبحانه[3]، "فإن لكل مخلوق وجهاً خاصاً يربطه بخالقه، ولولا هذا الوجه، لما بقي في الوجود لحظة واحدة"[4]، فهذا الوجه الخاص، هو الذي يحفظ على الإنسان وجوده- وعلى كل كائن أيضاً- إلى أجل مسمى[5]، "وهو الطريق الذي يعلم به كل مخلوق خالقه حسب طاقته واستعداده" "فإن الله يتجلى في كل موجود من ذلك الوجه الخاص فيعطيه من العلم به ما لا يعلمه منه ذلك الموجود وما فضل أهل الكشف إلا بعلمهم بذلك الوجه"[6] ولقد امتاز الإنسان عن بقية المخلوقات من ناحية توجه الأسماء الإلهية كلها إليها، والأسماء الإلهية كما نعلم هي مفاتيح الوجود كله، وليس الوجود إلا تحقق هذه الأسماء، ونفوذ آثارها في الكون، ومن هنا كان آدم أو الإنسان مخلوقاً على الصورة الإلهية[7]، وكان "خلاصة العلم ومجموع حقائقه ولما كان هذا هو شأنه فكأن هناك وشائج تمتد من آدم إلى كل إنسان انحدر من صلبه، وبما أن نسبة آدم إلى الله وإلى العالم هي نفس النسبة التي بينه وبين ذريته، كانت في كل إنسان "رقيقة، من كل صورة في العالم تمتد إليه لتحفظ عليه صورته،

---

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٣٣٣.

(٢) هو قول ذي النون المصري. الرسالة القشيرية، ص١٤٢.

(٣) محي الدين بن عربي (وليبنتز)، ص٢٣٠-٢٣١-٢٨١.

(٤) محي الدين بن عربي، ص٢٣٠-٢٨١، دراسات في فصوص محي الدين بن عربي، ص٢٢، الخيال عند ابن عربي، ص٨٩-٩٠.

(٥) محي الدين بن عربي، ص٢٣١.

(٦) نفس المصدر والصفحة، الفتوحات المكية، ص١٩٢، محي الدين ابن عربي، ص٢٨٠-٢٨١، ص٢٣٠-٢٣١.

(٧) محي الدين بن عربي، ص٢٨٦-٢٨٧.

ورقيقة (أخرى) من كل اسم إلهي لتحفظ عليه مرتبته وخلافته، فهو يتنوع في حالاته تنوع الأسماء الإلهية (كلها) ويتقلب في أكوانه تقلب العالم (في مظاهره).. فإذا تحرك حرك جميع العالم "واستدعى بتلك الحركة توجه الأسماء الإلهية عليه"(1). ولذلك كان تنوع الخواطر وورودها على الإنسان عن طريق التجلي الإلهي، وكان علم الذوق علماً يقيناً لهذا السبب(2).

ويشير ابن عربي إلى أن هذا العالم يتنوع بتنوع الوجوه الخاصة أو الرقائق، التي تربط الإنسان بخالقه، والتي تتميز في كل إنسان عن الآخر وهذا هو السبب في اختلاف علم موسى عن علم الخضر عليهما السلام، حيث أنكر موسى (صلى الله عليه وسلم) على الخضر خرق السفينة وقتل الغلام، وإقامة الجدار، فلم يتبين الحكمة في هذه الأعمال، ولذلك قال الخضر لموسى: "إنه على علم لا يعلمه موسى"، فكل منهما له وجه خاص يربطه بالله، وعن ذلك الوجه كان علم كل منهما "فكان لموسى (أيضاً) علم حباه الله به وما كان الخضر ليعلمه"(3).

ولكن هذا العلم الإنساني مهما يكن لا يصل إلى العلم بذات الحق "فالعلم بذات الحق محال حصوله لغير الله"(4). وهذا هو ما رأيناه عند الغزالي من قبل حيث قال: لا يعرف الله، إلا الله.

ومن خصائص هذا العلم عند ابن عربي، أنه لا يكتسب اكتساباً ولا يسعى الإنسان إليه، بل هو منحة إلهية يعطيها الله لمن يشاء من عباده. ويذكر لنا تجاربه في ذلك فيقول: "أنه ما فكر قط أن يطلب من الحق أن يطلعه على كون من الأكوان، ولا حادثة من الحوادث، وإنما ارتضى لنفسه أن يدع أمر نفسه لله حتى يستعملها فيما يرضيه" فهو لا يريد أن يخصه الحق بمقام يسمو به على بقية الناس، ويرى أن هذا هو مظهر العبودية المحضة(5). وأن صاحب الكشف الحقيقي هو الذي لا يطلب الكشف، بل الكشف هو الذي يفاجئه"(6).

---

(1) محي الدين بن عربي، ص٢٨٠-٢٨١.

(2) نفس المصدر، ص٢٨٧.

(3) الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، ص٨٩-٩٠.

(4) محي الدين، ص٢٣١.

(5) الخيال، ص٩٦-٩٧، قارن أيضاً نهاية، ص٢٥، من نفس المصدر.

(6) نفس المصدر، ص٩٤.

كما أن من صفات هذا العلم أيضاً، أن لا يكون له مستند معين، ولا يعرف الإنسان من أين أتاه، وقد يكون من الخفاء بحيث لا يعرفه "سوى أسرار العارفين وأعماقهم، لا نفوسهم، أي أنها تكون أقرب إلى اللاشعور منها إلى الشعور"[1]. وهي طبيعة العلم الضروري كما يصفه الإمام الغزالي بأنه لا يمكن ذكر مستنده على التعيين" وذلك مثل الذي يخبره جماعة بخبر متواتر فإنه لا يمكنه "أن يذكر أن اليقين مستفاد من قول واحد معين، بل من حيث لا يدري، ولا يخرج عن جملة ذلك، ولا بتعيين الآحاد"[2].

(و) متى يكون هذا العلم لدينا؟

وإذا كان ابن عربي يقول بأن هذا العلم اللدني، إنما هو ثمرة متابعته للرسول صلى الله عليه وسلم وإقتدائه به في أفعاله وأحواله، وأن العارفين أصحاب هذه العلوم إنما يسيرون على أقدام الأنبياء[3] إلخ، فإنه لا يكتفي بذلك بل يطلب رد كل ما خطر على بال الوالي، أو ورد عليه إلى ميزان الشرع الكريم، وقياسه بمقياسه. فهناك علامة لا تخطئ، وهي أن الكشف "لا يكون إلا لمن يلتزم بآداب الشرع ولمن إذا وقعت منه معصية رآها معصية فإذا لم يكن هذا هو شأنه فهو شخص لا يعبأ به الله على حد تعبير ابن عربي. . . فليس لأحد أن يرتكب المعصية، أو يحرم الحلال محتجاً بأنه من أهل الكشف. فالتزم الشرع هو الميزان الدقيق الذي يفرق بين أصحاب الكشف وبين أدعيائه، وللعارفين في رسول الله قدوة حسنة[4].

وبهذا فأفضل الوسائل عند ابن عربي "لإكمال الخلق، هو أن يرى المرء نفسه في مرآة الرسول صلى الله عليه وسلم" فلا تطلب مشاهدة الحق إلا في مرآة نبيك فالزم الاقتداء والاتباع، ولا تطأ مكاناً لا ترى فيه قدم نبيك"[5].

فالكامل عند ابن عربي من عمل على الإيمان مع ذوق العيان، وهو يخبر عن نفسه بأنه مع وصوله إلى درجة المشاهدة والعلم اليقيني إلا أن ذلك لم يزحزحه عن إيمانه بالله وبرسوله وبما جاء به مجملاً ومفصلاً فعملت على إيماني بذلك حتى علمت من أين آمنت، وكشف الله عن

---

(١) الخيال، ص٨٩.

(٢) المنقذ من الضلال، ص١٣٧ .

(٣) المتقد من الضلال، ص١٣٧ .

(٤) انظر: الخيال، ص١٦ ، محيي الدين.

(٥) الخيال، ص٩٠، ٩١.

بصري وبصيرتي، فصار الأمر لي مشهوداً وعلمت قدر من اتبعته وهو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، واطلعت جميع ما آمنت به مجملاً وشهدت ذلك كله، فما زحزحني علم ما رأيته وعاينته عن إيماني، فواخيت بين الإيمان والعيان[1]. ثم يؤكد استمساكه بالكتاب الكريم وبما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم فيرجع هذا الكشف إلى "حضرة القرآن وخزائنه" ويقول أنه أعطى مفتاح الفهم فيه والإمداد منه "وهذا كله حتى لا نخرج عنه، فإنه أرفع ما يمنع، ولا يعرف قدره إلا من ذاقه وشهد منزلته حالاً من نفسه، وكلمة الحق به في سره"[2].

وهو يرى أن صاحب الكشف، بهذا يكون قد تمحض في الأخذ عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعد عن أهل المذاهب والتقليد والمتمذهبين "ولهذا فالفقير الصادق لا ينتمي إلى مذهب، إنما هو مع الرسول الذي هو مشهود له"[3]. فصاحب الكشف عنده ملتزم دائماً بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم "فإن الأولياء إذا عملوا بما شرع لهم هبت عليهم من تلك الحضرات الإلهية، نفحات جود إلهي كشف لهم من أعيان تلك الأمور الإلهية التي قبلت من الأنبياء عليهم السلام"[4].

وبناء على ذلك فليس من المقبول عند ابن عربي أن يتعارض كشف الأولياء مع ما جاء به الأنبياء" وقياسه بمقياس الشرع كما تقدم "إذا من المقرر في هذه الحالة أن كشف الولي قد طرأ عليه الخلل بسبب أنه أقحم على كشفه نوعاً من التأويل الذي جاء به عن طريق الفكر والنظر"[5]. وهذا راجع كما يقول أستاذي الدكتور أبو الوفا إلى " أن التجربة الصوفية واحدة في أصلها" ولكن اختلاف الصوفية راجع إلى التفسير الذي يعملونه لها بحسب ثقافاتهم واتجاهاتهم المختلفة "، كما يرجع أيضاً إلى الفروق الفردية بين صوفي وآخر[6].

فالرجوع إلى ميزان الشرع هو النداء الذي يوجهه إلى الأولياء وأصحاب الكشف ويطالبهم به دائماً في كل ما يعن لهم من الأمور، وقد سبق أن ردد الجنيد، وأبو سليمان الداراني وغيرهم

---

(١) محيي الدين، ص٢٧٤.

(٢) الخيال، ص٩٥، ٩٦، الفتوحات، جا، ص٥٦- ٥٧، ٥٩، ص٣٩٣، جـ٢.

(٣) الخيال، ص٩٨- ٩٩، الفتوحات، جـ٣، ص٣١٠، ٣٦١.

(٤) نفس المصدر، ص٩٩.

(٥) الخيال، ص١٠٠، الفتوحات، جـ٢، ص٣٩٤.

(٦) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٣، ١١، وما بينهما.

هذا النداء[١] فابن عربي في هذا المجال إذن من هؤلاء الذين أعلنوا تمسكهم بالكتاب والسنة، وممن نهج على نهجهم استجابة لقوله تعالى "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم[٢] الآخر"[٣].

وهنا نجدنا مع ابن عربي أمام الالتقاء مع ابن تيمية في أصل آخر من أصول الكشف، وذلك حيث يقول هذا الأخير "لكن ليس لأحد أن يطلق القول على ما يقع في نفسه أنه وحي لا في اليقظة، ولا في المنام إلا بدليل يدل على ذلك"[٤].

وبهذا فالعنصر الإسلامي، والمصدر القرآني أصل لأمور المعرفة والكشف عند ابن عربي رغم ما يتراءى لنا عنده من التأثر بالثقافات الأخرى.

(ز) مظاهر هذه المتابعة للرسول (صلى الله عليه وسلم) وأثرها فيما أوتيه من كشف:

يحكي محيي الدين بن عربي أنه حرص على أن يتابع الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به إلى أقصى غاية، وأبعد مدى[٥]، فكان يقتدي به صلى الله عليه وسلم في كل شيء جاء به عدا ما كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم وحده، وذلك مثل زواجه صلى الله عليه وسلم بأكثر من أربع وكان يقلده في كل فعل من أفعاله: في أكله وشربه، وجميع ما ينسب إليه، من عبادة أو معاملة "فيصلي صلاته ويصوم صيامه، ويعامل أهله معاملة الرسول لأهله من مزاح وجد"[٦]. بل في الأفعال التي "أقامه الله فيها من أوراد وتسبيح وصلاة، لا ينقص من ذلك" بل لقد بلغ الأمر بابن عربي في ذلك أن واصل في صيامه[٧] كما كان الرسول صلى عليه وسلم يواصل، وإن كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد نهى عن ذلك إلا أن ابن عربي قد أراد بذلك البلوغ في متابعته صلى الله عليه وسلم إلى أبعد مدى. وهي حساسية قوية في هذا المجال جعلت

---

(١) الخيال، ص٩٩، الفتوحات، ج٢، ص٨، انظر الفقرة الخاصة بالجنيد من هذه الرسالة وصدر هذا الفصل.

(٢) انظر الفصوص، ص٤٨، حيث يقول: "ومن الله أرجو أن أكون ممن أيد فتأيد وقيد بالشرع المحمدي المطهر".

(٣) سورة النساء: ٥٩.

(٤) مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢، ص٢٠٢.

(٥) انظر الفتوحات، ج٢، ص٣٩٣، ٣٩٤، مواقع النجوم، ص٦٨-٧٠.

(٦) دراسات في تصوف محيي الدين بن عربي، ص٢٥.

(٧) دراسات في تصوف محيي الدين بن عربي، ص٢٦.

ابن عربي ينظر، إذا اختلفت الروايات التي تحدد أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم فيعمل "بكل رواية وقتاً ما ولو لمرة واحدة"[1] حرصاً على أن لا يفوته عمل من أعمال الرسول صلى الله عليه وسلم.

وهذه المتابعة للرسول صلى الله عليه وسلم جعلته يقف مواقف الرسول ويرثه في أحواله، وارداته[2]. ومن ذلك قراءته للقرآن الكريم، فإنه كان يشعر بأنه يتلوه من قلبه بدلاً من أن يكون مجرد أصوات وألفاظ يرددها لسانه، وهو يرجع ذلك إلى أنه كان دائماً في مقام الذلة والخشية، وهذا المقام من شأنه أن يعطي الخشوع، والخشوع من شأنه أن يعطي العلم والتصدع "وفي حالة التصدع ينبعث القرآن من القلب[3] لا من اللسان"[4].

وفي هذه الحالة "فإنه يعلم من معانيه ما لم يكن يعلم" فإن قراءة القرآن من القلب مظهر للوراثة الكاملة للرسول صلى الله عليه وسلم وبها يشعر المرء بحلاوة القرآن في قلبه "فإذا وجد هذه الحلاوة التي تفوق كل لذة فذلك الذي نزل عليه القرآن الجديد" أي شعر به كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشعر هو والصحابة عند قراءته ونزوله، فعلم منه ما لم يعلم، ووجد فيه كل ما يريد، ونزل الحق في قلبه، وكلمة "من سره في سره. وهذا هو مضمون قولهم "حدثني قلبي عن ربي من غير واسطة"[5].

وهذه الخاصية في نظر ابن عربي، لا تتأتى إلا للإنسان الكامل، وذلك أن الإنسان الكامل هو خلاصة العالم كما تقدم، والقرآن خلاصة الكتب السماوية، وبهذا التجانس "فالإنسان الكامل هو الذي يتلو القرآن من قلبه" فيتذوق ما كان يجده الرسول في نفسه "في مثل الوحي بالملك فيجد الوارث ذلك في اللمة الملكية، ومن الملك الذي يسدده، ومن الوجه الخاص الإلهي بارتفاع الوسائط، فيجد لذة نزوله على قلبه، فالقرآن في تجدد في هذه الحال".

---

(١) نفس المصدر، ص٢٥.

(٢) نفس المصدر، ص٢٢، ٢٣، ٣٦- ٣٧، الفتوحات، جا ، ص١٩٥.

(٣) ربما كان متأثراً في ذلك بقوله تعالى: "لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله" الحشر: آية٢١.

(٤) دراسات في تصوف محيي الدين بن عربي، ص٢٨.

(٥) دراسات في تصوف محيي الدين بن عربي، ص٢٨، ٢٩، ؟؟؟ أيضاً مقالاً للدكتور محمود قاسم في منهج ابن عربي في تفسير القرآن. مجلة الهلال ديسمبر، سنة ١٩٧٠م، الفتوحات، جا ، ص٤٩١، وفي هذا الواقع فهذه هي القراءة، التي يشير إليها القرآن الكريم في قوله: "لو أنزلنا هذا القرآن على جبل" إلخ، سورة الحشر: آية٢١.

ولن يقرأ القرآن من قلبه هذه القراءة "إلا صاحب التنزل، وهو صاحب الذوق الميراثي" والعارف أو الولي الذي يرث الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه القراءة "هو أحد هؤلاء الذين قيل فيهم: إن من استظهر القرآن عن ظهر غيب، فهو الذي أدرجت النبوة بين جنبيه"(١)، فيصير نوراً كله فيبصر من أمامه، ومن خلفه- كما حدث للرسول صلى الله عليه وسلم وكما دعا الله سبحانه وتعالى في ذلك بقوله ". . . واجعلني نوراً- ويصير وجهاً كله فلا تتميز له جهة عن جهة"(٢).

وقد حكى ابن عربي أن ذلك قد حدث له، في إحدى التجارب التي مرت به(٣).

والإمام الشوكاني كرائد من رواد السفينة، يرى أنه ليس هناك ما يمنع من ذلك " فأي مانع من أن يمد الله سبحانه عبده من نوره فيصير صافياً من كدورات الحيوانية الإنسانية، لاحقاً بالعالم العلوي سامعاً بنور الله، مبصراً بنور الله "؟ وخاصة أن الله سبحانه قد وصف عباده بذلك النور فقال: " نورهم يسعى بين أيديهم" (٤) " فمن أمده الله سبحانه بنوره في جميع بدنه صار لاحقاً بالعلم العلوي ومن أمد عضواً منه بنور الله صار ذلك العضو نورانيا، فإن كان من الحواس كان لها من الإدراك ما لم يكن لغيرها من الحواس التي لم تمد بنور الله عز وجل. . "(٥).

وهذا المقام وإن كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم أولاً فهو لبقية المؤمنين أو الأولياء الذين اتبعوه بحكم التبعية والوراثة كما يقول ابن عربي، والقرآن الكريم قد صرح بهذه المظاهر أو الأحوال التي تصير للأولياء أو الكاملين أشار إليها ابن عربي، ووافقه الإمام الشوكاني فقال تعالى إلى جانب الآية المتقدمة، يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبإيمانهم(٦)

---

(١) هذا حديث موضوع: الفوائد المجموعة الشوكاني، ص٣٠٦.

(٢) دراسات في تصوف ابن عربي، ص٢٩، ٣٠، الفتوحات، جـ١، ص٤٩١، ٣٣٥، وقد جاء هذا الحديث المتقدم في الصحيحين وغيرهما. انظر قطر الولي الشوكاني، ص٤١٥.

(٣) الفتوحات، جـ١، ص٤٩١، دراسات في تصوف محيي الدين، ص٣٠، ٢٩، الواقع فهذه القراءة هي التي يريدها الله ورسوله، فقد أنبأ الرسول (ص) عن الخوارج ووصفهم بشر صفة، وهي: أنهم "يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم ولذلك فهم "يمرقون الإسلام، كما يمرق السهم من الرمية". التحفة العراقية في الأعمال القلبية لابن تيمية، ص٣٥. طبع المكتبة السلفية، سنة١٣٨٦هـ.

(٤) التحريم: ٨، انظر أيضاً: قطر الولي، ص٤١٥، ٤١٦.

(٥) ص٤١٦، ٤١٧، نفس المصدر.

(٦) الحديد: ١٢، انظر أيضاً آية: ٢٨، ١٣.

وفي الآية السابقة يشير بذلك إلى فضيلة التبعية للرسول صلى الله عليه وسلم أو وراثته فيقول: "يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم، وبأيمانهم، يقولون ربنا أتمم لنا نورنا".

فهذا نص على أن الإنسان يصير نوراً، وأنه يرى من الجهات الأخرى مثل ما يرى من أمامه، فهذه هي مرتبة العارف التي يرى ابن عربي، أنه قد نالها، بنظره إلى القرآن الكريم من مرتبة الرسول نفسه "لا من حيث مرتبة من بعث الرسول إليهم" فتلاه من قلبه "قبل أن يتلوه بلسانه، ولولا ذلك لما اهتدى إلى إدراك معانيه" "إذ ليس سمع النبي صلى الله عليه وسلم ولا فهمه، فهم السامع من أمته فالعارف يأخذ القرآن بفهم الرسول صلى الله عليه وسلم وسمعه"(1).

والواقع أن الاستفادة من قراءة القرآن، تحتاج إلى هذا النوع من التدبر، أو الحضور، أو التركيز والاندماج، أو الإقبال على الآيات بكلية الإنسان- أي التعبير تشاء- وهذا هو التدبر الذي طلبه الله سبحانه ممن لم يؤمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها"(2)؟!.

وقد يرقى القارئ أو العارف عند ابن عربي عن هذه الدرجة وهي للرسول صلى الله عليه وسلم ولا شك لأنه هو الذي يتلو كتابه... بلسان هذا العبد عن حضور من العبد التالي لذلك"(3).

وقد يكون في مثل هذا التعبير ما يوهم بالحلول أو الاتحاد، ولذلك قال ابن تيمية "من قال: إن المسموع من القراءة. هو صوت الرب، فهو إلى تأديب المجانين أحوج منه إلى خطاب العقلاء"(4).

ولكن هذا الإيهام بعيد جداً، فإن التعبير وارد مورد البيان للقراءة التي يجب أن تكون، وهي القراءة التي يتحقق بها التدبر والخشية والتأثر، والتصدع كما جاء في القرآن الكريم: "لو

---

(1) دراسات في تصوف محيي الدين بن عربي، ص٣٦، ٣٧.

(2) سورة محمد (ص)، آية: ٢٤.

(3) الفتوحات، ج٤، ص٥٩٨.

(4) رسالة لابن تيمية مخطوطة في الحديث عن قوله تعالى: "وإن أحد من المشركين استجارك" ص١٧٣ب، ضمن مجموعة لابن تيمية. برقم٦٩٥، تفسير دار الكتب المصرية.

أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله"[1]، إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم، وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون"[2]، "الله ربهم، ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله"[3]. وهذا لا يتحقق إلا بذلك النوع من القراءة.

وابن تيمية، قد ذهب هذا المذهب في كيفية القراءة التي يجب أن تكون عند سماعها "وجل القلوب ودموع العين واقشعرار الجلود" وقال معلقاً على من لا يرى هذه القراءة: "وقد يذم حال هؤلاء من فيه من قسوة القلوب والرين عليها والجفاء عن الدين ما هو مذموم"[4]. فعبارته المتقدمة لا يريد بها الاعتراض على تلك الكيفية من القراءة، وإنما ينحدر بها من أن نعتقد أن صوت القارئ للقرآن هو صوت الله، كما يدل على ذلك لفظ (صوت الرب) كما أن السياق الذي وردت فيه وهو رده على الخائضين في أن ألفاظ القرآن قديمة أو حادثة، يؤكد أنه لا يريد بها ذلك النوع من القراءة[5].

وبفضل هذه الوراثة الروحية للرسول (صلى الله عليه وسلم) وبركة اتباعه يعلن ابن عربي أنه قد نال شيئاً "من ميراثه للرسول صلى الله عليه وسلم في معجزة الإسراء" فقد رأى بعين الخيال كأنه عرج به إلى السماء "وكان في صحبة ملك من الملائكة" وقد رأى في هذا المعراج بطريق الكشف والشهود، كثيراً من الأسرار الإلهية التي تدور حول الترغيب والترهيب "ومسائل الجنة والنار، والرحمة والسعادة، وتقابل الأسماء الإلهية"[6] إلخ.

وهذا المعراج وإن كان بعين الخيال، إلا أن للخيال ٧عند ابن عربي منزلة تعادل منزلة الكشف والشهود، فعنده أن من رزق هذا المقام من أهل الله فإنه يرى الأشياء على ما هي عليه، وكل ما يمر به في هذا المقام، فإنه حقيقة لا ريب فيها "فإنك إذا كلت به شبعت، وإن أمسكت فيه شيئاً من ذهب أو ثياب، بقى معك على حاله لا يتغير".

---

(١) سورة الحشر: آية٢١.

(٢) سورة الأنفال: آية٢.

(٣) سورة الزمر: آية٢٢.

(٤) رسالة الصوفية والفقراء، ص٦، ٧.

(٥) الرسالة المخطوطة المتقدمة، نفس الصفحة.

(٦) دراسات في تصوف محيي الدين بن عربي، ص٣٠، ٣١، الخيال، ص١١.

وقد كان يواصل الصيام، فكان الله يطعمه ويسقيه في حضرة الخيال " وعلى هذا الأساس أمكنه أن يصوم يومين متتالين، وأن يشم الناس رائحة الطعام من فمه"[1] حسبما قال.

وربما لم يكن قصده من حكاية هذا المعراج ذاته، وإنما كما يقول الأستاذ الدكتور محمود قاسم "أن يعرض علينا آرائه الخاصة من خلال مراحل هذا الإسراء الخيالي"[2].

ومن ذلك أنه يبين لنا، أن تجرد الإنسان وتحرره من شهواته، من شأنه أن يلحقه بالملأ الأعلى، ويعينه على العروج عن هذا المستوى المادي، والكينونة مع الله دائماً، وفوق ثقل المادة والحياة[3]، فإنه لما تحرر "من العناصر المادية التي يتألف منها جسمه" وسما عليها، بدأت تتكشف له أشياء لم يكن رآها من قبل، فوجد نفسه كأنه في السماء الأولى، ولقي آدم عليه السلام، وهنا يومئ ابن عربي إلى رأيه في الإنسان والعالم، وأن الإنسان عالم صغير في مقابلة العالم الكبير وأن كليهما لا يزال دائماً في حيز الإمكان، والافتقار إلى الله[4]، فيقول: إنه رأى آدم وبنيه "في القبضة الإلهية، وخارجها في آن واحد فسأل عما يوجد في القبضة الأخرى، فقيل: إنه العالم الذي يحتوي على جميع الكائنات، بما فيها آدم وبنوه"[5]. إلخ.

وهكذا نراه يقدم في هذا الإسراء، أسراراً إلهية اختص بها الأنبياء مثل عيسى ويحيى، وهارون وإبراهيم الخليل عليهم السلام، ثم يؤكد بقصة إسرائه هذا أو معراجه ثمرة متابعته للرسول (صلى الله عليه وسلم) فقد استمر في الصعود، حتى انتهى إلى البيت المعمور وسدرة المنتهى "وعندئذ غشيته الأنوار حتى صار نوراً كله، وهناك قيل له: إنه محمدي المقام، وأنه من ورثة محمد (صلى الله عليه وسلم) في أفعاله وأحواله، وعلومه[6]. وتأكيداً لهذه الوراثة، فإنه

---

(١) دراسات في تصوف ابن عربي، ص٢٧، الفتوحات، جـ٢، ص٤٧٢، ٦٢٠، الخيال، ص٢٦، ٣٧، ١٠، ١١، ولكن هذه مبالغة يبعد تصديقها.

(٢) دراسات في تصوف ابن عربي، ص٣٠.

(٣) نفس المصدر والصفحة، قارن ابن القيم في: الفوائد، ص١٥٩، ١٦٠، حيث يذهب إلى ما ذهب إليه ابن عربي في هذه الفكرة.

(٤) محيي الدين، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٤٤، ٢٥٨.

(٥) دراسات في تصوف ابن عربي، ص٣١.

(٦) دراسات في تصوف ابن عربي، ص٣١.

يعترف في النهاية، بأن إسراءه لم يكن إلا عن طريق الخيال، مع تسليمه، بأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان بالحقيقة، وبالروح والجسد معاً[1].

ح- رأيه في الخير والشر وارتباط ذلك برأيه في الأسماء الإلهية:

وعلاجه لهذه المشكلة يقوم على ذلك الذوق أو الخيال الكشفي الذي أخذه عن الرسول صلى الله عليه وسلم وراثة، وحصل به ما حصل من العرفان أو علوم الحقائق والأسرار[2] وهو يسمى ذلك الذوق علم النظرة أو الضربة أو الرمية، تلك النظرة التي قادته إلى رؤية الله في الأشياء كلها. وإلى تمثل أسمائه في مظاهر ذلك الكون كله[3]. ومن خلال هذه النظرية الأخيرة نراه يفسر فكرة الخير والشر في العالم فيرى أن ما يوجد في الحياة "من سعادة أو شقاء، ومن عافية أو بلاء، إنما هو من تأثير الأسماء الإلهية في العالم"[4].

وهذا أمر طبيعي، لأن الله له أسماؤه العديدة التي لابد وأن ينفذ أثرها في الكون وفي الخلق "فهو يسمى بالمبلي والمعذب والمنعم، وكل إنسان في هذا العالم يقبل تأثير هذه الأسماء المتضادة[5].

فقد خلق قابلاً لتحقيق أي اسم فيه من هذه الأسماء[6]. وهذا من سر القدر للذي فيه صلاح العالم، فإن العالم في أصله خير "والشر أمر عارض فيه وقد وجد هذا الشر بالعرض،

---

(١) دراسات في تصوف ابن عربي، ص٣١، الفتوحات، جـ٢، ص٢٧٠.

(٢) دراسات في تصوف ابن عربي، ص٣٣، مقدمة الفصوص والفتوحات.

(٣) انظر: الفقرة الخاصة بفكرة الخلق عند ابن عربي فيما تقدم، الخيال في مذهب ابن عربي، ص٥٧، ٥٨، ص٦١-٦٥.

(٤) محيي الدين بن عربي، ص٨٦، الفتوحات، جـ١، ص٢٦٣.

(٥) نفس المصدرين.

(٦) ونلاحظ أن ابن عربي في علاجه لهذا الموضوع قد خرج عن مبدئه أو مذهبه في وحدة الوجود كما هو حاله في كثير من المواقف، كما يشير إلى ذلك ابن تيمية بأنه لا يثبت على الإتحاد ثبات غيره عليه وأن كلامه فيه خير كثير، وأنه أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام. وإنما عالجها كما أشرت أول هذه الفكرة من زاوية (مبدأ الأسماء الإلهية وضرورة نفوذها، وظهورها في الوجود) فما هي من جبرية، لاتصل إلى إسقاط الالتزام الأخلاقي عن البشر، وإنما بالقدر الذي يثبت وجود الله وهيمنته على السكون وما يجري فيه كما قال: "إليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه، ١٢٣ هود" ويثبت خضوع العبد لله، ويحد من غروره، أو حريته المطلقة كما تشير إلى ذلك الآية "ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها، ١٥٦ هود"، ونبقى بعد ذلك مسؤولية المكلفين أمام ما يعملون نظير ما منحوا من العقل وحرية الإرادة، وما يشير إليه

ليكمل ذلك الخير الذي فيه بالذات فإنه من سر القدر أن يوجد الشر بجانب الخير لكمال ذلك الخير، فإن الحر والبرد "ما جاء كلا هما إلا لتحقيق مصالح العالم، فهما ضروريان للنبات الذي يحتاج إليه البشر ومع ذلك، فإنا نجد من يتأذى من البرد، أو من الحر"(١).

ولكنا لو راجعنا أنفسنا ودققنا النظر، لعرفنا أن ما نتضرر منه شرط في تحقيق النفع الذي نرجوه(٢). فالنشر في الواقع ليس له وجود إلا من وجهة نظرنا الضيفة وحسب ذاتيتنا الخاصة، كما أن الشر إذا قلنا أن هناك شراً، هو وليد طبيعة الممكنات(٣)، وأن الممكن بعد خروجه إلى حيز الوجود قد يلحقه الشر، لأمر أو لآخر، لسبب، كامن فيه، فالعالم قد وجد من أجل الخير أصلاً، "أما إذا عرض له الشر فذلك راجع إلى طبيعته "كائن ممكن" لأن كل ممكن في الوجود له وجهان: "وجه إلى الحق، ووجه إلى غير الحق" فوجهه الذي يتجه لغير الحق، هو من حيث أنه كائن ممكن، ويلحقه العدم(٤)، ومن هذا الوجه الأخير يمكن أن يأتي له ذلك الشر العارض الذي لا بد منه لأجل الخير.

هذا بالنسبة للصالح العام، كذلك يمكن أن يقال بالنسبة للصالح الفردي(٥)، أو الخاص، أن ما ينزل بالأفراد، والأمم من مصائب وكوارث، إنما هو من صالح هؤلاء، وأنه قد يكون نوعاً من العقاب يعجل الله به للمذنبين في أثناء هذه الحياة، وقد قال تعالى: "وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير"(٦). وهذا يعتبر تكفيراً للمذنبين عن بعض خطاياهم وعدم محاسبتهم عليها في الآخرة وهو نوع من التطهير الذي يلاقيه الإنسان في عدم حياته قبل مغادرته

الدكتور الطويل من تلك الجبرية الصارمة التي تسيطر على معالجة ابن عربي لهذا الموضوع نتيجة قوله بوحدة الوجود فليست بظاهرة في هذا الموضوع.

أنظر: الكتاب التذكاري (محيي الدين بن عربي)، ص١٦٤ - ١٦٩، قارن: الفوائد لابن القيم، ص١٥٨، وما قبلها وما بعدها، مناهج الأدلة لابن رشد، ص٢٢٤-٢٣٣.

(١) محيي الدين، ص٨٥.

(٢) محيي الدين، ص٨٥، ٢٣٧- ٢٤٠، مناهج الأدلة لابن رشد تحقيق د. محمود قاسم الطبعة الثالثة سنة١٩٦٩.

(٣) نفس المصدر، ص٨٤، ٩٣.

(٤) نفس المصدر، ص٨٧.

(٥) دكتور محمود قاسم في محيي الدين بن عربي.

(٦) سورة الشورى، الآية٣٠.

هذه الدنيا، ومثل ذلك مثل إقامة الحدود، فإنها تطهير لمن أقيمت عليه[1] "وربما غادر بعض البشر هذه الحياة الدنيا "وما عليه خطيئة لكثرة ما يبتليه الله به"[2].

فهذا وجه خير للإنسان، لأدخل للشر فيه مهما تراءى لنا ذلك ظاهراً بل قد يذهب ابن عربي في عدل الله وخيرية أفعاله، أن يجعل الله عباده يذنبون من أجل أن يعرفوه ليستغفروه، كما جاء في الحديث الشريف "لو لم تذنبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر الله لهم"[3] وهو يلتقي في ذلك مع ابن تيمية ومع الإمام الشوكاني، فإن الأول يرى أن التوبة، فإن داوود عليه السلام "كانت حاله بعد التوبة خيراً منها قبل ارتكاب الذنب"[4].

ويتحدث الإمام الشوكاني عن ذلك الوجه الآخر للممكنات، وأنها يلحقها العدم أو الشر عن طريقه، فيرى أنه في واقعة خير، وأن الناس إذا أذنبوا بناء على ذلك، فإن هذه الذنوب قد تكون خيراً لهم، لأنه من شأن بني آدم "أن تكثر منهم الذنوب، لما جبلوا عليه من الميل إلى الشهوات، وأن من حاول منهم أن لا يقع منه ذنب البتة، فقد حاول ما لا يكون، لأن العصمة، لا تكون إلا للأنبياء، فلو راموا أنهم لا يذنبون أصلاً، راموا ما ليس لهم"، وقد تكون هذه الذنوب سبباً في رفع الدرجات لهم كما في الحديث المتقدم، وهذا الحديث "وهذا الحديث "والذي نفسي بيده لو أخطأتم حتى تملأ خطاياكم ما بين السماء والأرض، ثم استغفرتم الله لغفر الله لكم، والذي نفس محمد بيده لو لم تخطئوا لجاء الله بقوم يخطئون، ثم يستغفرون فيغفر لهم"[5].

وبهذا فقد فطن ابن عربي إلى أن الدنيا والآخرة بالنسبة للفرد كل واحد فهما متكاملان، ما ينقص منه الإنسان في الدنيا، يكمل له في الآخرة، والعكس بالعكس كما قال تعالى: من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها، وماله في الآخرة من

---

(١) قارن صحيح مسلم، جـ٥، كتاب الحدود (حد الزنى)، ص١١٩ - ١٢١.

(٢) محيي الدين، ص٩٦.

(٣) الفتوحات، جـ٢، ص٩٦، محيي الدين هامش ص٩٤، انظر نثر الجوهر للشوكاني، ص٣٠، فهناك يسند هذا الحديث إلى (مسلم).

(٤) منهاج السنة النبوية، جا ، ص١٣٠ ، مجموعة الرسائل والمسائل، جا ، ص٤٣، ٤٤.

(٥) نثر الجواهر على حديث أبي ذر (مصور)، ص٣٠، ثم انظر إلى٣٥.

نصيب"[1]. وكما جاء في الحديث القدسي: "وعزتي جلالي، لا يجتمع على عبد خوفان، وأمنان: إذا خافني في الدنيا آمنته يوم القيامة، وإذا أمنني في الدنيا أخفته يوم القيامة"[2].

فعطاء الله كله خير، وما ثم " من الله إلا الخير المحض كله" ورحمة الله وسعت كل شيء و"من اتساع رحمته أنها وسعت الضرر، فالضرر في الرحمة، ما هو ضرر، وإنما هو خير"[3]. وقسمة الأمر بين خير وشر، إنما هي وليدة تفكير الإنسان ومزاجه، "فهو الذي يرى الخير فيما يوافقه، ويرى الشر فيما لا يوافقه"، وأن الأمر كما يقول ابن عربي "بالريح كان النصر والدمار، فاختلفت الآثار والعين واحدة صالحة فاسدة :طفئ السراج وتشعل النار، والهبوب واحد، من عين واحدة"[4].

وقد تقابل ابن عربي أيضاً في علاجه لهذه النقطة بطريق الذوق. مع ابن رشد الذي كان رائده في علاجها الشرع والعقل، وإن كان ابن عربي أوسع تفصيلاً في ذلك، وأعمق في تعليله[5].

كما نجد هذا التفسير الذي يقوم على ضرورة نفوذ أسمائه تعالى في كونه وخلقه، مع ارتباط ذلك كله بعدل الله ورحمته. عند الإمام ابن قيم الجوزية حيث يرى أن العارف هو الذي يستطيع إدراك هذه الرابطة ولو كان هناك تضاد في الظاهر بين مبدأ العدل، وبين تحقق الأسماء، فالعارف هو الذي لعدله وحكمته" وهو الذي يفهم عن الله سبحانه "ما وصف به نفسه في كتابه من حقائق أسمائه التي بها نزل الكتاب، وبها نطق ولها أثبت وحقق، وبها تعرف إلى عباده"[6].

كما أنه هو الذي يرى "تعلقها بالخلق والأمر وارتباطهما بها وسريان آثارها في العالم الحسي والعالم الروحي، ويرى تصرفها في الخلائق كيف عمت وخصت، وقربت، وأبعدت، وأعطت، ومنعت، فشاهد بقلبه مواقع عدله سبحانه وقسطه وفضله ورحمته، واجتمع له الإيمان بلزوم

(١) سورة الشورى: آية٢٠.

(٢) انظر: الولي، ص٤٤٩.

(٣) الفتوحات، جـ٣، ص٢٥٧، نقلاً عن (محيي الدين بن عربي)، ص٨٥.

(٤) محيي الدين، ص٨٥، الفتوحات، جـ٣، ص٢٥٧، نقلاً عن المصدر المتقدم.

(٥) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص٢٣٧، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٤٩، ابن رشد وفلسفته الدينية، ص١٨٨ – ١٩٢، قارن: فصل٤، ٥ في محيي الدين.

(٦) الفوائد، ص١٥٨.

حجته مع نفوذ أقضيته"، كما يرى كمال قدرته تعالى مرتبطاً مع كمال عدله وحكمته، لا ينفك أحد هما عن الآخر، ويشاهد مشاهدة "لزوم الحجة مع قهر المقادير التي لا خروج لمخلوق عنها، وكيف اصطحاب الصفات وتوافقها، وشهادة بعضها لبعض" مع "انعطاف الحكمة التي هي نهاية وغاية على المقادير التي هي أول وبداية". وبالاختصار يرى نفوذ أسمائه تعالى في خلقه على تعددها، وتضادها في الظاهر، يسير على "مبادئ الحكمة وعلى وفق العدل والمصلحة، والرحمة والإحسان"[1].

(ط) الذوق والعلم الظاهر عند ابن عربي:

وابن عربي لا يأخذ عليه الباطن فقط وراثة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما يأخذ عليه الظاهر أيضاً ويصرح بهذا الصدد بأنه "لم يكن في حاجة إلى أستاذ يرشده إلى الحقائق والأسرار.

بل نبع علمه كله من قلبه عندما أخذ عن الرسول- بل عن الله- كل ما اهتدى إليه من حقائق أو نظريات"[2]. وذلك بعد أن ثبت على الطريق، وصار من أهل التحقيق[3].

وهو يجعل من مظاهر الولاية، ومن شروطها أن يأخذ الولي "العلم من غير معلم من المخلوقين، كما كان الخضر عليه السلام يأخذه عن الله مباشرة "بارتفاع الوسائط، أعني الفقهاء، وعلماء الرسوم"[4].

وقد أخذ هو نفسه كثيراً من الأحكام الشرعية عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) نفسه ثم تبين له بعد ذلك أن ما أخذه هو نفسه، هو ما عليه علماء الرسوم.

---

(١) الفوائد، ص١٥٨، وانظر ما قبلها وما بعدها.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٨٧، ٢٨٨، دراسات في تصوف ابن عربي، الفصل الخامس بمصادر (المعرفة عند ابن عربي) ص٢٢، ٢٣.

(٣) انظر مثلاً مواقع النجوم، ص٥٧-٦٥، وبهذا الصدد يجدر بنا أن نشير إلى أن أساتذته الذين أرشدوه إلى الطريق كثيرون عدهم ابن عربي نفسه خمسة وخمسين شيخاً، وترجم لهم في رسالة تعرف (بالدرة الفاخرة) أبرزهم الشيخ أبو مدين الغوث، ولكن ابن عربي فيما يروى لم يأخذ آراءه الخاصة إلا عن أحد مواقفه مع شيخه (يوسف بن يخلف)، جـ٣، ص٥٨، ٥٩، قارن: آسين بلا ثيوت في (ابن عربي، حياته ومذهبه) ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص١٧، ١٨، ص٦١- ٦٢، ١٢٣- ١٢٤، الإنجلو المصرية سنة١٩٦٥م وأنظر: الدكتور أبو الوفا التفتازاني في الكتاب التذكاري (ابن عربي. .) ص٢٩٩- ٣٠٥.

(٤) الفتوحات، جـ١، ص١٩٥، قارن دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٨٧، ٢٨٨.

ويعطى ابن عربي لنا أمثلة تطبيقية على ذلك مؤكداً أن طريقة أهل الكشف هذه هي التي تقنعه، وتوصله إلى علم اليقين، بل عين اليقين[1]، فيقول: و"رب حديث يكون صحيحاً من طريق رواته، حصل لهذا المكاشف الذي قد عاين هذا المظهر، فسأل النبي (صلى الله عليه وسلم) عن هذا الحديث الصحيح، فأنكره، وقال له: لم أقله، ولا حكمت به، فيعلم ضعفه، فيترك العمل به على بينة من ربه (بعد تجربته الروحية وحديث الرسول له) وإن كان قد عمل به أهل النقل لصحة طريقه" في نظرهم. بل يصل الكشف بصاحبه إلى أن يعرف عن طريقه من وضع ذلك الحديث "فإما أن يسمى له، وأما أن يقام له صورة الشخص"[2] ثم يحكى عن نفسه بأنه من تلك الطريق "يصحح الأحاديث النبوية" ويردها "إذا علم أنها واهية الطرق وغير صحيحة"[3].

ولكننا نلمح عنده جانباً من الاعتدال بصدد أخذه للأحكام الشرعية والأحاديث النبوية، حيث يحكى عن نفسه في موضع آخر، بأنه كان من عادته أن يقابل بين ما يأخذه عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو عن الله سبحانه، وبين تلك الأحكام والأحاديث عند المختصين، فكان يجد "أن جميع ما يخبرهم به، ما يؤكده له هؤلاء المختصون لا ينقص عنه حرفاً، ولا يزيد حرفاً" فهنا تصريح واضح منه بصحة طريق علماء الظاهر[4]، وربما كان منه أيضاً تأييداً لكشفه بطريق ضمني.

ولا عجب إذا رأينا منه الجمع بين الطريقين، فهو يعلن أنه ينتمي إلى علماء الظاهر في العبادات[5]، كما أنه يعيش في مشاغل إسلامية حقيقية لباً وروحاً، لا أفلاطونية محدثة كما كان الفارابي وابن سينا. فكان يتحرى أقوم الطرق للوصول إلى الحق، ولا مانع عنده أن يستخدم الذوق والكشف كوسيلة مساعدة إلى جانب ما معه من نصوص ظاهرية، أو يستقل بالكشف إذا

(١) الفتوحات، جا، ص١٩٥.

(٢) الفتوحات، جا، ص١٩٥.

(٣) دراسات في تصوف ابن عربي (مصادر المعرفة عنده)، ص٢٢.

(٤) قارن محيي الدين بن عربي للدكتور محمود قاسم، ص٢.

(٥) أنظر نفس المصدر.

لم يكن من أهل السلف يتخذون الكشف في هذه الحالة، ويعتبرونه طريقاً مقبولاً، حين يتمشى مع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ولا يتعارض معها[1].

وفي الواقع، فإن الكشف نوع من الاجتهاد، عند اصطحاب الدلائل التي لا بد منها للاجتهاد[2] وقد يكون الكشف هو النتيجة النهائية لمقدمات الاجتهاد الأصولية والعقلية.

فإننا نجد القرآن الكريم، يخاطب الرسول (صلى الله عليه وسلم) بقوله: "إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً"[3]، فمع أن الله أنزل على الرسول الكتاب، إلا أنه أرجع حكمه إلى ما يريه الله[4]. واجتهادنا نوع من هذه الرؤية إلا أنها غير معتبرة منا إلا بدليل من الكتاب أو السنة، أو ما يؤول إليهما من إجماع أو قياس إلخ.

وقد أرجع الرسول صلى الله عليه وسلم اجتهاد القاضي إلى الملك حيث يقول: "من طلب القضاء واستعان عليه وكل إليه، ومن طلب القضاء ولم يستعن عليه، أنزل الله عليه ملكاً يسدده"[5]. فليس الاجتهاد هنا غير الكشف المصحوب بالدليل. وقد تحدث ابن تيمية في هذا الصدد بما يشعر بأن الاجتهاد مبناه على الكشف، أو أن الكشف هو نتيجة[6]، وأن العلم عموماً، إنما هو عن طريق ملائكة الله سبحانه "فإن الله سبحانه ينزل بها على قلوب عباده من العلم والقوة وغير ذلك ما يشاء، منهما تعددت الأسباب المباشرة أو الظاهرة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لحسان "اللهم أيده بروح القدس"[7]. وقد فصل ابن تيمية القول في هذه النقطة، وانتهى، إلى أنه لا بد أن يعلم "أن المبدأ في شعور النفس وحركتها هم الملائكة أو الشياطين، فالملك يلقى التصديق بالحق والأمر بالخير، والشيطان يلقى التكذيب بالحق، والأمر بالشر، والتصديق والتكذيب مقرونان بنظر الإنسان، فإذا كان النظر في دليل هاد كالقرآن، وسلم من

---

(١) ابن تيمية: نقض المنطق، ص٢٦- ٣٧، الفرقان ص٦٥- ٧٢، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ٢، ص١٩٣- ٢٠٢، ابن القيم: مدارج السالكين، الفوائد ص١٥٦- ١٦٠، الإمام الشوكاني ص٢٣٤- ٢٤٠ من قطر الولي.

(٢) أنظر: المستصفى من علم الأصول للإمام الغزالي القاهرة سنة ١٣٥٦هـ، ص٩٩- ١١٢.

(٣) سورة النساء: آية (١٠٥).

(٤) أنظر تفسير ابن كثير في هذه الآية وما بعدها.

(٥) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، جـ٢، ص١٩٦، نقض المنطق، ص٢٨، ٢٩.

(٦) الفرقان ص٦٥، ٧٠، نقض المنطق، ص٢٨- ٢٩.

(٧) نفس المصدر، ص٢٨.

معارضات الشيطان، تضمن ذلك النظر العلم والهدى، ولهذا أمر العبد بالاستعاذة من الشيطان الرجيم عند القراءة"[1]، ويعلق على طريقة أهل الرياضة من المتصوفة: "ولهذا كان كثير من أهل العبادة والتصوف يأمرون بملازمة الذكر، ويجعلون ذلك، هو باب الوصول إلى الحق، وهذا أحسن إذا ضموا إليه تدبر القرآن والسنة وإتباع ذلك"[2].

وابن رشد، وإن كان من أصحاب الطريقة القياسية أو من أرباب النظر كما وصفه ابن عربي، إلا أنه لا يمنع، من أنه إذا انضم إلى النظر والمعرفة بالله كانت النتائج صحيحة: "نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك"[3].

ومن تجارب ابن عربي في ذلك: أنه كوشف بأن على المصلي أن يرفع يديه في كل خفض[4] ورفع، ولم يكن أحد في بلاد الأندلس يفعل ذلك، ولا أرى ابن عربي يفعل ذلك، فلما عرضه "علي محمد بن الحاج وكان من المحدثين" روى له فيه حديثاً عن مسلم، ووقف عليه ابن عربي بعد ذلك في صحيح مسلم[5].

ويقول أيضاً: أنه رأى فيه رواية عن مالك بن أنس، وأن أبو عيسى الترمذي، قد ذكر هذا الحديث وقال به، وبه يقول الشافعي أيضاً[6].

وهو يؤكد أن السبب في وصوله إلى هذه الدرجة، أنه تابع الرسول (صلى الله عليه وسلم) في أقواله، وأفعاله وأحواله. حتى تحرر نهائياً من أهوائه.

ورغب عن نفسه، فعوضه الله عن ذلك بتلك الهداية الإلهية التي تتجلى له في صورة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وهذه الصورة ترشده إلى الأحكام الشرعية الصحيحة، وإلى (تمييز) الأحاديث الثابتة من الأحاديث الموضوعة"[7].

---

(١) نقض المنطق، ص٣٢، قارن: محيي الدين بن عربي، ص١٠٠.

(٢) نقض المنطق، ص٣٥.

(٣) مناهج الأدلة، ص١٤٩.

(٤) أي عند النزول إلى الركوع أو السجود.

(٥) انظر: صحيح مسلم، ، ج٢، ص٧، (باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين).

(٦) دراسات في تصوف ابن عربي (مصادر المعرفة)، ص٢٢.

(٧) دراسات في تصوف ابن عربي، نفس المصدر ص٣٢، الفتوحات ج١، ص١٩٥.

وليست هذه الصورة عند ابن عربي مختصة به من دون الأولياء، بل هي عامة لكل من يسميهم أنبياء الأولياء، حيث أنهم ينبأون من الله مباشرة ليبلغوا ما نبئوا به إلى الخلق[1] وليست أيضاً بالضيق الذي تقدم في الفقرة السابقة[2]، بل هي تشمل مظهر محمد (صلى الله عليه وسلم)، ومظهر جبريل عليه السلام، فأسمعه ذلك المظهر الروحاني خطاب الأحكام المشروعة حتى إذا فزع عن قلب هذا الولي، عقل صاحب هذا المشهد، جميع ما تضمنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة الظاهرة"[3]، فهو يطوي المسافة إلى الخلف بينه وبين الرسول (صلى الله عليه وسلم) وكأنه أحد الصحابة الذين يتلقون الوحي مباشرة من جبريل في حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك كما حدث في حديث الإيمان والإسلام[4] حيث جاء جبريل في هيئة رجل، وسأل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن الإيمان وعن الإسلام، وعن الإحسان، وعن الساعة، والرسول (صلى الله عليه وسلم) يجيبه حتى إذا فزع من إجابته تركه وانصرف، فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم): ردوا على الرجل فذهبوا ليردوه فلم يروا شيئاً، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم[5]. فهذه هي صورة الرسول التي يأخذ ابن عربي عنها.

ونلاحظ أن ابن عربي تطرف في ذوقه هذا تطرفاً تجاوز فيه حدود الكتاب والسنة، وكاد أن يسري في ذلك بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم، فليس أخذه هنا عن الرسول صلى الله عليه وسلم كما كان الصحابة (رضي الله عنهم) يسمعون جبريل ويرونه مثل الرسول تماماً بتمام حال تمثله بشراً سوياً وربما كان هذا تمثيلاً تقريبياً، لأخذه عن الله، أما هو فيعلق أن العالم المباشر، هو ما أخذه عن الله، لا عن الرسل ولا عن الملائكة "لأن الرسل يدعون إلى الله لا إلى

---

(١) دراسات في تصوف ابن عربي، ص٣٢، ٣٥، الفتوحات جا ، ص١٩٥ .

(٢) (ز).

(٣) الفتوحات الملكية، جا ، ص١٩٥ .

(٤) الفتوحات، جا ، ص١٩٥ ، وعبارته في ذلك: "وهذا الولي قد سمعه من الروح الملقى على حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم كما سمع الصحابة حديث جبريل عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم في الإسلام والإيمان والإحسان في تصديقه إياه" نفس المصدر.

(٥) أنظر صحيح مسلم بالتفصيل، ص٣٠- ٣١، جا .

أنفسهم، والملائكة واسطة بين الله والرسل، فهذا نوع من الحجاب بين العبد وربه"[1] ولعلنا قد لاحظنا أيضاً، أنه يرتفع بمستوى الولي إلى درجة النبي، وذلك ظاهراً أيضاً بين تسميته للأولياء، بأنبياء أولياء، وحيث اعتبرهم مسئولين عن تبليغ ما يتلقونه إلى الخلق، ففي صدد حديثه عن كيفية تلقيهم للشريعة الظاهرة يقول "فيأخذها هذا الولي، كما أخذها المظهر المحمدي للحضور الذي حصل له في هذه الحضرة مما أمر به ذلك المظهر المحمدي من التبليغ لهذه الأمة"[2]. ويقول- هو عن نفسه: إن الله أمره بالنصيحة لله ولرسوله ولأمة المسلمين عامتهم وخاصيتهم، وعامتهم على الخصوص "فخاطبني على الخصوص من غير واسطة غير ؟؟؟، بمكة ودمشق، فقال لي: انصح عبادي في مبشرة رايتها، فتعين على الأمر أكثر مما تعين على غيري"[3] كما أنه ينص على اشتراك الأولياء مع الأنبياء في صفات الأنبياء الذاتية، فيدركون في حال اليقظة كالأنبياء سواء بسواء، ما تدركه العامة في النوم "واثنين غير هذا وهما: الفعل بالهمة، والعلم من غير معلم من المخلوقين غير الله"[4] ومعنى هذا أن الوحيْ لم ينقطع بموت الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأن أولياء الصوفية صاروا ورثة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في هذه الناحية أيضاً وإن كنا لا نجد من الصوفية من يوافقه على ذلك إلا النادر، بالنسبة لما جاء به الأنبياء، كمثل نقطة رشحت من زق مملوء عسلاً"[5].

وقد حكى أبو القاسم القشيري، أن رتبة الأولياء "لا تبلغ رتبة الأنبياء عليهم السلام للإجماع المنعقد على ذلك"[6].

---

(١) دراسات في تصوف ابن عربي ص٣٦، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، الفتوحات، جـ٢، ص٢٩٨، ٣٩٨، ٦٥٨، ٦٥٩، مواقع النجوم ص١٥١، ٤، مقدمة فصوص الحكم ص٤٨، الفتوحات أول كتاب الطهارة.

(٢) الفتوحات، جـ١، ص١٩٥.

(٣) دراسات في تصوف ابن عربي، مقدمة مواقع النجوم، ص٦.

(٤) الفتوحات، ص١٩٥، جـ١.

(٥) الرسالة القشيرية، ص١٩٥ من الأسفل.

(٦) القشيرية ص١٩٥، قارن الأستاذ الدكتور محمود قاسم في دراسات في تصوف ابن عربي ص٤٩، موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة (حوليات دار العلوم عام١٩٦٩) ص٥٥، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٥٤-٢٥٥.

(ى) وحدة الوجود والعلم اللدني عند ابن عربي:

ونجد أن وراء هذا التطرف في الذوق، التطرف في الفناء[١] الذي أوصل ابن عربي إلى القول بوحدة الوجود، ثم تأثره بنظرية الفيض التي جعلته يعقد نسباً بينه وبين الله سبحانه، فأصبح يرى نفسه في مقام الخلة مقام من يأخذ عن الله مباشرة، أو من المنبع الذي يأخذ منه الملك ليوحى به إلى الرسول فأصبح في نظر نفسه، فوق مقام من لا ينطق عن الهوى[٢]، ولهذا صار له رأي خاص في ذلك العلم الرسمي الذي يمثل الشريعة، وفي علماء الرسوم فهم في نظره أهل الظاهر، وهم محجوبون عن العلم الصحيح، لأنهم أخذوا علمهم عن الكتب ومن أفواه الرجال، فهم "أصحاب علم الورق"[٣] وهذه العبارة مثار سخرية عند الصوفية، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال في تثبيت العلم، "قيدوا العلم بالكتابة"[٤] وهو (صلى الله عليه وسلم)، قد كتب القرآن الكريم لأول نزوله كما هو معروف ولم يعتمد على أن الله علمه علماً في نفسه، وكذلك لم يجعل أصحابه يعتمدون على ذلك.

أما أهل الحق عند ابن عربي أصحاب العلم اللدني، فهم الذين يأخذون هذا العلم وراثة عن الرسول، وعن الحق نفسه، ولا يقصد بهذه الوراثة الأخذ المباشر عن الرسول أو عمن تحملوه عن الرسول، وإنما الأخذ عن الله مباشرة بعد أن رفعت الشريعة إلى الله سبحانه ثم جاد بها على الله بعد ذلك عن الله مباشرة، فهم أحق بشرحها والأخير بتأويلها من علماء الرسوم وبناء عليه فالعلم الصحيح عنده هو تأويل القرآن[٥]، وفهم الشريعة على أنها رموز لها

---

(١) قارن أنواع الفناء: المقبول منه والمرفوض في مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، جـ١، ص٨٣، ٨٤، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص٢١٨- ٢٢٠، ٢٢٥، ص٢٦٩- ٢٧٠.

(٢) فصوص الحكم: المقدمة، الفص الثاني ٦٦، ٦٤، مقدمة الفتوحات المكية على سبيل المثال وأما هو فمعظم كتاباته تنطق بأنه يتلقى عن الله مباشرة، مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسيهر ص٢٣٩- ٢٤٠- ٢٤١، مواقع النجوم: المقدمة ص٤- ٥-٦- ٧، فصل (منزل كيفية السماع عن الحق) ص١٥١ وما بعدها.

(٣) موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة للأستاذ الدكتور محمود قاسم، ص٥٤-٥٥، حوليات دار العلوم سنة٦٨-٦٩م.

(٤) مسند الدارمى، المقدمة ص٤٣.

(٥) موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة للأستاذ الدكتور محمود قاسم، ص٥٤- ٥٥، ص٦٥- ٦٦.

تأويلات[1]، أملاها ذلك العلم اللدني الباطني، وأن هذه التأويلات هي المقصودة[2]، فيتكلم في العذاب، والنعيم، ويرى أنهما أمران اعتباريان ولكنهما بالنسبة للخالق سبحانه، وبالنسبة لأهل النار وأهل الجنة حقيقة واحدة، ولا فرق بينهما، وما سمي العذاب عذاباً، إلا لعذوبة طعمه[3].

والكافر عنده ليس هو ذلك الجاحد لوجود الله سبحانه، وإنما هو عنده مأخوذ من الكفر، وهو الستر والتغطية، فهو قد ستر ما وقف عليه من العلم الاتصالي الشهودي، ذلك الذي أراه الوجود على ما هو عليه، ووقف به على سر القدر[4] وبهذا فقوم نوح، كانوا في تكذيبهم له على حق، لأنه دعاهم بلسان الظاهر، ولم يفطن، إلى ما هم عليه من حقيقة الباطن وما يرونه من حقيقة الكشف، وأن ذلك هو ما أراد الله منهم بناء على ما أعطته أعيانهم الثابتة في الأزل[5].

فلذلك لم يجيبوه حين دعاهم، فكانوا أعلم منه وأقرب إلى الوقوف على سر الوجود[6] إلى آخر ما يمليه عليه مذهبه في وحدة الوجود من اجتهادات لا تقوم على كتاب ولا سنة مما تكون نتيجة قلب الحقائق، ومن تأويل يغرق في الإبعاد عنهما.

ويبلغ بابن عربي تحمسه لمبدأ العلم اللدني كما يراه أن يجعله هو الطريق الوحيد للإيمان بالله سبحانه، ومعرفة صفاته، ويسميه نور الإيمان، وهو "ضرب من التجلي الإلهي لقلب المرء، من اسمه النور" ومن لم يرزق هذا النور، فليس من الممكن، أن يؤمن إيمان العارفين، أو الإيمان الباطني المستقر في النفس، والمقابل للإيمان الظاهري، ولذلك تجد من يؤمن عن طريق العقل أو

---

(١) موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة ص٥٥، ٦٥، موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية ص٣١، لأستاذي الدكتور محمود قاسم محاضرة عامة ألقاها في جامعة أم درمان الإسلامية في ٩ فبراير سنة١٩٦٩ طبعة القاهرة، دراسات في الفلسفة الإسلامية ص٣١٠- ٣١٤.

(٢) قارن قول التستري: (إن الباطن فهم القرآن، وهو المراد) تفسير سهيل ابن عبد الله التستري ص٥ القاهرة سنة ١٣٢٩هـ.

(٣) الفصوص ص٩٤، ١٦٩- ١٧٠.

(٤) الفصوص، ص١٤١، ١٣٠، ١٣٢، التعليقات، ص١٨٥، ٢٠٢-٢٠٣، موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة، ص٦٧.

(٥) الفصوص ٨٢.

(٦) الفصوص، ص٧٠، ٧١، وقارن القشيرية ص٤٣، فهناك يتكلم القشيري عن الحقيقة التي جعلوها في مقابل الشريعة، ويقول: (والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر) ومن هنا تكلم ابن عربي عن علم العارفين هذا الكلام.

عن طريق مشاهدة معجزات الرسل، جاحداً للرسالة في نفسه، وإن اعترف بصدق الرسول عقلاً[1].

ولكن يرد على هذا إيمان سحرة فرعون عن طريق معجزة موسى عليه السلام وكان إيمانهم إيماناً قوياً جازماً، حيث أنهم سخروا من فرعون وتهديده وقالوا له:

"لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات، والذي فطرنا، فاقض ما أنت قاض"[2].

وكان أولى بابن عربي وهو من أهل الشرع أو أهل الظاهر كما يقول، - أن ينظر إلى المعجزة أيضاً- من الناحية الجوانية أو المناسبة كابن رشد[3] وفي الواقع، فإن هذا النور الذي يتحدث عنه، لا يوجد إلا بعد الإيمان بالله سبحانه ومعرفته عن طريق العقل وعن طريق الشرع، وقد حث الله سبحانه على النظر في العديد من الآيات القرآنية[4] وابن عربي نفسه يذهب هذا المذهب حين يرى أن الطريق إلى ذلك النور، هو الإكثار من الطاعات، حتى يكون الحق سمع العبد، وبصره، وجميع قواه إلخ، كما يرى أن للعقل مدخلاً في ذلك من جانبه، العلوي أو قوته العليا كما تقدم.

ثم يصل به هذا التحمس، إلى أن يصرح، بأنه وأهل الله مقلدون لله في هذا العلم، أي أنه علم الله هو نفس علمهم[5] ولذلك لأنهم صاروا في مقام "كنت سمعه وبصره"[6]. . . إلخ. وبناء على هذا، فهو علم موهوب، لا تطرق إليه شبهة أو خطأ، بخلاف العلم الذي يأتي عن طريق النظر، والاستدلال العقلي فإنه دائماً "يتعرض للشك والريب، وهو غير يقيني، لأنه يمكن الطعن في الوسائل التي تؤدي إليه"[7]، وإذن فلابد من تقليد الله للوصول إلى العلم الصحيح "فيعرف

---

(١) موقف ابن عربي من العقل، والمعرفة الصوفية ص٤.

(٢) سورة طه: ٧٢.

(٣) مناهج الأدلة لابن رشد، ص٢٢٢.

(٤) قارن مناهج الأدلة لابن رشد، ص١٣٤ - ١٣٥، ١٥٠-١٥٤ حيث نرى هذا النظر في دليلي العناية والاختراع.

(٥) موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة، ص٥٤.

(٦) موقف ابن عربي من أهل العقل والمعرفة الصوفية، ص٢٦- ٢٧، مواقع النجوم، ص١٥١.

(٧) موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية، ص٢٥- ٢٦، ١٥١، الفتوحات، جـ٢، ص٣٩٤، الفصوص ١٨٥، ١٨٦، ٤٧، ٤٨، مواقع النجوم ص٦، ٢٥.

موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة ص٦٦، الفتوحات، جـ٢، نفس الصفحات المتقدمة ويقصد ابن عربي بتقليد الله هنا، الأخذ بالذوق كلية حسب مذهبه في وحدة الوجود.

الأمور كلها بالله، ويعرف الله بالله[1]. فالعقل ليس من طبيعته، أن يحتوي على معرفة خاصة به، وهو يكتسب معارفه تدريجياً، إذ أن فكره مقلد لخياله وخياله مقلد لحواسه . . . وجميع هذه القوى محدودة . . . " فكيف للإنسان، أن يقلدها، ويترك هذه القوة التي وراء العقل، أو يترك تقليد الله[2] ؟. وهذا هو علم الأولياء كما هو علم الأنبياء لأن الله، إذا كان قد علم الأنبياء، والرسل، فإنه قد علم الأولياء أيضاً.

فالعلم حكمة، وهو يؤتى الحكمة من يشاء[3] .

وبعد فهذه طريقة في المعرفة، قد اعتنقها ابن عربي، ورأيناها عند كثيرين من الصوفية وإن كان ابن عربي قد أخرجها بتفصيل أوضح.

وأظهر ما فيها، أنها ترمي بالعقل، والتنزيل جانباً، وهما عمادا الدين الأساسيان، فقد جاء التنزيل، وبه حض على الإيمان عن طريق العقل أو تأكيد هذا التنزيل، والتصديق به عن طريق النظر، وبالإجمال فالقرآن لم يطلب منا الإيمان إلا عن هذين الطريقين، التنزيل، والعقل[4]. وأما ما وراء العقل من طور آخر، فلم يعره التفاتاً، ومن قبل فصل ابن تيمية القول في هذا الموضوع، وقارن بين الطريقة الذوقية والطريقة الاستدلالية، وانتهى في ذلك إلى أننا لا يصح، أن نقبل ما جاء عن الطريقة الذوقية الحدسية أو الإلهامية هذه، إلا ببرهان من الكتاب والسنة، لأن هذه أيضاً غير محفوظة من الشيطان، أو من الخطأ في الذوق والتقدير[5].

وفيما تقدم قد صرح ابن عربي بأنه يقيس ذوقه بمقياس الكتاب والسنة. فلا يجوز له إذن أن ينفرد بالذوق وحده وإلا وقع في التناقض.

---

(١) نفس المصدر، ص٢٦، ٢٧، الفتوحات المكية جـ٢، ص٣٨٣- ٣٩٤.

(٢) موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة، ص٦٦، الفتوحات، جـ٢، نفس الصفحات المتقدمة ويقصد ابن عربي بتقليد الله هنا، الأخذ بالذوق كلية حسب مذهبه في وحدة الوجود.

(٣) نفس المصدر الأول، ص٥٤.

(٤) وقد قال بذلك ابن عربي أيضاً: أنظر الكتاب التذكاري له (دكتور محمد غلاب)، ص١٩٣ - ١٩٥ وصدر هذه الفقرة الخاصة بابن عربي.

(٥) نقض المنطق، لابن تيمية، ص٢٨- ٣٦، تفسير المعوذتين لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، جـ٢، ص٢٠٢، الطبعة الأولى القاهرة سنة١٣٢٣هـ.

الفصل الرابع

الوحي والنبوة عند متفلسفة الصوفية

١- الوحي والنبوة عند متفلسفة الصوفية:

قد رأينا في الفصل الثاني أن الأشراف لم يؤثر كثيراً على المعرفة عند متصوفة أهل السنة، ورأيناهم وقفوا في علمهم عند حدود الكتاب والسنة، ودون علم الأنبياء ووحيهم بكثير.

وكان هذا هو موقفهم أيضاً في نظرتهم إلى النبوة والوحي، فقد نظروا إليهما نظرة إسلامية عالية وبعدوا بهذه النظرة، عن آراء المتفلسفة، أو من استطاع الإشراق أن يؤثر عليهم، تأثيراً عميقاً من متفلسفة الصوفية. وقد تجلى لنا ذلك في نظرتهم إلى الكرامات واعتبارها من معجزات الأنبياء، أو بفضل متابعة صاحب الكرامة لنبيه، فقد قالوا في ذلك: "الكرامة دليل الاستقامة" وهي "لاحقة بمعجزات نبينا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لأن كل من ليس بصادق في الإسلام، لا تظهر عليه الكرامة، وكل نبي ظهرت كرامته على واحد من أمته، فهي معدودة من جملة معجزاته، كما قالوا أيضاً: "واعلم أن من أجل الكرامات التي تكون للأولياء، دوام التوفيق للطاعات، والعصمة عن المعاصي والمخالفات"[١].

وقد ميزوا بينها وبين المعجزات، بما يؤكد ذلك الاتجاه ؟؟؟؟ الذي بعد بهم في هذه الناحية عن الوقوع فيما وقع فيه الإشراقيون من خلط بين المعجزات والكرامات وغيرها، يروى الكلاباذي عن بعضهم قوله: "إن كرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون والأنبياء تكون لهم المعجزات، وهم بها عالمون، وبإثباتها ناطقون، لأن الأولياء قد يخشى عليهم الفتنة بها، لأنهم معصومون"[٢].

ويؤكد أبو يزيد البسطامي ذلك الفرق بين الكرامة والمعجزة فيقول كما تقدم: "مثل ما حصل للأنبياء عليهم السلام كمثل زق فيه عسل ترشح منه قطرة، فتلك القطرة مثل ما لجميع

---

(١) الرسالة القشيرية، ص١٦٠، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص٧٥- ٧٦، الفتوحات، ج٢، ص٤٨٨.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق الشيخ محمود أمين النواري، مكتبة الكليات الأزهرية ص٩٠ سنة١٣٨٩، أنظر أيضاً ص٨٧- ٩٦.

الأولياء وما في الظرف مثل ما لنبينا (صلى الله عليه وسلم)"[1]، كما ينقل القشيري أيضاً أن الإمام أبا اسحاق الاسفرابيني كان يقول: "المعجزات دلالات صدق الأنبياء، ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبي"[2].

أما المتصوفة الإشراقيون، فقد نحوا نحو الفلاسفة في النظرة إلى النبوة والوحي.

يحدثنا السهروردي عن النبوة كما يراها من خلال مذهبه الفلسفي التصوفي الذي نرى فيه تأثراً بمبادئ القرامطة، والإسماعيلية[3]، فيعقد شبه تواز، بين الأولياء أو الحكماء المتأهلين، وبين الأنبياء، فيجعل الاتصال بالعقل الفعال الذي هو مصدر المعرفة والوحي لا يتم لهذين الصنفين- على السواء- إلا بعد تطهير النفس بالعبادات البدنية، والتأملات الفكرية، ثم يبتدئ الصنفان في السير في المراحل العقلية إلى أن يصلا إلى مرحلة تقبل الفيض وأخذه عن العقل الفعال[4]، فالاتصال كما يقول به السهروردي يبدأ عند الطرفين عند نهاية التطهر والتجرد وينتهي عندهما معاً بالفيض، وهو ما يقول به الفلاسفة في جانب العقل الفعال، ويقول به الإسماعيلية أيضاً في جانب العقل الأول أو الإمام.

وفي هذا هبوط بمنزلة الوحي فضلاً عما فيه من التسوية بين الأنبياء، وبين غيرهم من طالبي المعرفة، وهذه هي حقيقة مذهب السهروردي[5]، فالولاية عنده نبوة، ونتيجة لمذهب الفيض المستمر عنده، فالنبوة مستمرة والأنبياء لا يخلو منهم الزمان، وهذه فكرة شيعية وإسماعيلية في الأكثر وهي أن الإمامة موجودة أزلاً وباقية أبداً، وأن حجة الله في أرضه لا يخلو منه الزمان[6].

---

(١) القشيرية، ص١٥٩.

(٢) نفس المصدر، ص١٥٨.

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٥، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٦١- ٦٤، هيا كل النور، ص٨٨، أصول الفلسفة الإشرافية، ص٨٣- ٩٣.

(٤) هيا كل النور، ص٨٥- ٨٨، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص١٠٠- ١٠١، أصول الفلسفة الإشرافية، ص٣٠٥.

(٥) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص١٠١- ١٠٣.

(٦) تأويل الدعائم للقاضي النعمان بن محمد قاضي قضاة المعز، دار المعارف القاهرة، ص٤٤.

وهو ما يعنيه السهروردي بقوله: "ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية، بل العالم ماخلا قط عن الحكمة، وعن شخص قائم بها عنده الحجيج والبينات، وهو خليقة الله في أرضه، وهكذا يكون مادامت السموات والأرض"[1].

وقد تكون هذه نظرية في الإمامة، إلا أنه يتدرج منها إلى رأيه في النبوة، فخليفة الله في أرضه، هو ذلك الشخص القائم بالحكمة، والذي بها مؤيداً بالحجيج والبينات.

ويلاحظ أن (الحكمة) لم تستند في القرآن إلا إلى الأنبياء عليهم السلام وعلى أنها عطية من الله اختصهم بها فقد "آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة"[2] ويخاطب الله بها عيسى وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل[3] ومحمد (صلى الله عليه وسلم) "وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة"[4]، هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة"[5] إلخ ولم تأت إلا مراداً بها. النبوة أو الوحي والتشريع[6]، فاستعمال السهروردي لها في أغلب الظن، ليس إلا بهذا المعنى، وبهذا القصد وقد راعى هذا المعنى أيضاً في تفضيله لإمام على آخر وذلك حيث يقول "فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة، وإن لم يتفق، فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث" ثم "الحكيم المتوغل في التأله عديم البحث، وهو خليفة الله"[7].

ثم يعبر عن فكرة استمرار الإمامة، أو النبوة فيقول: "ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبداً". ثم يفصح عن مراده المتقدم بالحكمة وأنها من شرط الإمامة فيقول "ولا رياسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله". وأخيراً يؤكد استمرار الإمامة، وأنها تلق

---

(١) حكمة الإشراق، ص١١.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٤.

(٢) أنظر الكشاف للزمخشري الطبعة الأولى، ج١، ص١١٦، ص١٧٤، وبقية التفاسير في الآيات المتقدمة وأمثالها.

(٣) سورة المائدة، الآية: ١١٠.

(٤) سورة النساء، الآية: ١١٣.

(٥) سورة الجمعة، الآية : ٢.

(٦) أنظر الكشاف للزمخشري الطبعة الأولى، ج١، ص١١٦، ص١٧٤، وبقية التفاسير في الآيات المتقدمة وأمثالها.

(٧) حكمة الإشراف، ص١١.

عن الله "فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه، إذ لا بد للخلافة من التلقي، لأن خليفة الله ووزيره، لا بد له من أن يتلقى منه ما هو بصدده".

ثم يعود ليوازن بين الحكمة، وبين البحث، أو بين العلم المدني والعلم البحثي، فيرى أن المتوغل في التأله فحسب، أحق من الباحث عديم التأله، وأن النوع الأول يمثله "أكثر الأنبياء، والأولياء من مشايخ التصوف"(١).

فالخليفة هنا يتلقى عن الله. كما أن النبي يتلقى عن الله. وكلا هما أيضاً متوغل في التأله قد أتي الحكمة، وكلا هما لا تخلو الأرض عنه وهذا هو ما يتقابل مع تصريحه بأنه من الممكن عقلاً أن يرسل الله رسولاً بعد محمد (صلى الله عليه وسلم)(٢).

وبهذا فقد وضع السهروردي "مذهبه في دائرة الدعوة الإسماعيلية القائلة بأن أبناء علي هم للتجلي الإلهي"(٣)، وأن الإمامة مستمرة فيهم، كما أنه أفصح عن اتجاهه السياسي الذي كان يخفيه وراء فلسفته مما كان سبباً في مقتله على يد السلطان صلاح الدين السني الذي كان يكافح التيار الباطني والإسماعيلي.

على أن السهروردي له أراء صريحة، ربما لو أخذت مجردة عن سياق المذهب لقلنا إنها آراء سنية مقبولة، وهي أنه يجعل الشرط الأول في النبوة "أن يكون (صاحبها) مأموراً من السماء بإصلاح النوع" وأن يتهيأ له "حصول العلوم في الأكثر من غير تعلم بشري"(٤). ولكنه قد مر علينا بالنسبة للشرط الأول، أنه يشترط في الخليفة أيضاً أن يتلقى عن الله ما هو بصدده من الحكمة والتشريع. كما أن إضافته الأمر إلى السماء لا يمكننا من أن نقطع بناءً على ذلك بأنه يريد بالسماء، الله سبحانه وتعالى. فقد يريد بها، العقل الأول أو الفعال، حسب نظريته في الفيض وفي المعرفة. وخاصة أنه يقول بالاتصال لكل من الأنبياء والأولياء: "فالنفس إذاً تمكنت من الاتصال، فإما لقوتها الأصلية، كما للأنبياء، أو لقوة مكتسبة كملكة الأبرار والأولياء"(٥).

---

(١) حكمة الإشراق، ص١١.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٨، السهروردي، ص٢٨، دار المعارف لسامي الكيالي نوابغ الفكر ١٣.

(٣) أصول الفلسفة الإشراقية، ص١٩.

(٤) مجموعة في الحكماء الإلهية، ص٩٥.

(٥) مجموعة في الحكماء الإلهية، ص١٠٣.

بل تعدى ذلك إلى إشراك النائمين من الناس العاديين، والمرضى، والكهان إلخ في ذلك الاتصال، فقد يكون "لضعف العائق، بحسب ضرورة ما كما في المنام، أو فطري كما لكثير من ضعفت آلاته فطرة، أو كما للمغرورين والمصروعين، أو كسبي كما يستعين بعض المتكهنة بأمور يحصل منها للحس حيرة وللخيال وقفة، فتستعد القوة الناطقة لتلقي الأمر الغيبي لضعف العائق"(١). فكل هؤلاء قد جعل لهم الاتصال، وتلقي الأمر الغيبي مثل الأنبياء، وفي هذا ما فيه من الزراية بالنبوة ومكانتها الدينية السماوية.

وهو يشرك هذه الأصناف مع الأنبياء في إمكان الاتصال بالعقل الفعال لأنه يفسر المعرفة عندهم جميعاً بتفسير واحد، وإن اختلفت المظاهر والأشكال أو الطرق والآلات، فهو يرجعها إلى شيء طبيعي في النفس، وهي أن فيها قوة حسية، وقوة خيالية هي إحدى قوى النفس الناطقة فإذا ما ضعفت القوة الحسية في وصل النفس بعالم الغيب "فقد دريت أن القوة المتخيلة محاكية لهيئات إدراكية ومزاجية سريعة الانتقال من الشيء إلى ضده أو شبيهه"(٢). فإذا خمدت النفس الحسية وقلت الشواغل فقد يقع النفس الناطقة "خلسة إلى جانب القدس، فانتقشت بنقش غيبي، فقد ينطوي سريعاً، وقد يشرق على الذكر وقد يتعدى إلى الخيال فيتسلط الخيال على لوح الحس المشترك "فتظهر فيه الصور على أكمل هيئتها وأبهاها وهي صور الملائكة أو العقول فتناجيه بالغيب "أو يرتسم صورة الأمر الغيبي مشاهدة" أو يسيطر على سبيل الكتابة وقد يكون على هيئة نداء هاتف لا يرى "أو على غلبة ظن بالأمر الغيبي فيطلع" الإنسان على هذا الأمر. ثم إذا بقي الكلام محفوظاً في النوم واليقظة "فهو رؤيا صادقة أو وحي صريح، وما بطل وبقيت محاكياته، فهو وحي محتاج إلى تأويل، أو حلم إلى تعبير"(٣).

هذا ما تقوم عليه المعرفة عند السهروردي من ناحية تكوين النفس الإنسانية وطبيعتها، وهي تقوم على أمر ميتافيزيقي آخر، يتصل بالملأ الأعلى أو العقول والأفلاك حسب نظرية المعرفة الإشرافية، وهو أن لهذه الأفلاك نفوساً ناطقة، وهذه النفوس والعقول تحتوي على كل ما في العالم العلوي من العلوم على هيئة كلية(٤) كما هو عند ابن سينا (١). وبما أن نفوسنا ليست

---

(١) مجموعة في الحكماء الإلهية، ص١٠٣.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص١٠٣، قارن: ابن سينا في دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠١- ٢٠٢.

(٣) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص١٠٣- ١٠٤- ١٠٠، قارن: ابن سينا في دراسات في الفلسفة، ص٢٠١- ٢٠٢.

(٤) مجموعة في. . ، ص١٠٠.

صلتها بالأجسام صلة انطباع واندماج، وإنما هي منفصلة عنها، متجهة إليها بالتأثير والتحريك فإذا تغلبت هذه النفوس على الجانب الحسي في الإنسان، بالتجرد والتطهر والرياضة، أو بأي سبب آخر مرضي أو كسبي إلخ فإنها تصير كالمرآة الصافية أمام تلك العقول، فتضيء بنقوش تلك الأخبار، والإنذارات التي في هذه النفوس العالية، وما فيها من علم أو معرفة: "ولنفوسنا هذا الاستعداد لولا البدن، وإلى تخفيف عوائقه سبيل. . . فإن القوى البدنية متنازعة متجاذبة، وكلما انجذبت النفس إلى شيء من القوى الشهوانية والغضبية، أو الحواس الظاهرة أو الباطنة، فإن الحس المشترك ينتقش "عن التخيل والتوهم وغير مما على ما يجري بين المرايا المتقابلة"[٢].

إذن يرجع السهروردي الوحي في التحليل الأخير إلى قوة النفس ومدركاتها.

فالمعرفة في عمومها عنده سواء كانت وحياً أم غيره، مصدرها النفس، وآلتها قوة المخيلة، وكلا هما مصدر داخلي في الإنسان، وإن كانت هذه المعرفة قد انعكست على النفس من العقل الفعال أو من نفوس الأفلاك، فكلا التعبيرين سواء، لأن العقول والنفوس عندهم تتجه دائماً بأنوارها إلى ذلك العقل فتقويه وتؤيده[٣] "فإن الأنوار المجردة العالية لا يحجب بين السافلة منها، وبين نور الأنوار، إذ الحجاب من خاصية الأبعاد وشواغل البرازخ، مع أن كل نور قاهر يشاهد نور الأنوار"[٤].

فالأمر كما قال الفلاسفة من قبل إنه ليس هناك وحي خارجي يأتي عن طريق إلقاء جبريل، بل الوحي قد وجد مبدئياً داخل النفس حسب تأثرهم بنظرية المثل، أو أن النفس تستقبله عن صورته التي في العقل الفعال حسب نظرية المعرفة الإشراقية فالواقع أن الثانية فيها عناصر من الأولى، والأمر ليس إلا جلاء وتصقيل، أو إعداد واستعداد، أو عملية تذكر على ما يقول أفلاطون، وابن سينا في أحد أقواله، وهذه ميزة علم الأنبياء والأولياء عند هؤلاء الإشراقيين[٥]، فليست هنا إيجابية الوحي السماوي، كما جاء في القرآن الكريم، والأديان السماوية قبله، بمعنى أنه اتجاه من الله أو من الملك إلى الإنسان. وإنما الاتجاه عند هؤلاء هو من

---

(١) أنظر الإشارات، ص٧٥٨. ٨٦٢، ص٨٩٢، ٨٩٩.

(٢) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص١٠١، قارن دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠٢.

(٣) التلويحات، ص٦٣- ٦٤.

(٤) حكمة الإشراق، ص١٤٠.

(٥) قارن: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠١، أصول الفلسفة الإشراقية ٢٨٨.

الإنسان فقط، ومن أي إنسان كان. وكان الوحي السماوي شرعة لكل وارد، وليس اختياراً واصطفاءً. فهنا طريق كسبي للنبوة قد قال به من سار في هذا الطريق من المتفلسفة، أو من كان على شاكلتهم من المتصوفة فقد ادعى الحلاج من قبل "لنفسه أحاديث قدسية على نحو الأحاديث القدسية عند الرسول"[1]، كما أضاف إليه الشبلي الشفاعة يوم القيامة مع النبي (صلى الله عليه وسلم)، كما أضافها الشبلي أيضاً إلى نفسه[2]. وهذا مقام قد اختص به النبي (صلى الله عليه وسلم)، ودون الأنبياء جميعاً.

ونسب إلى عبد الحق ابن سبعين أنه تجرأ على هذا المقام، مقام النبوة وأنه كان يقول معلقاً على حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) "أنا العاقب فلا نبي بعدي". لقد زدت فيه "نبي عربي"[3].

وقد يكون رأي ابن سبعين في المحقق هو الذي ساعد على نسبة هذا القول إليه.

ولقد توجه هذا الاتهام إلى هؤلاء الإشراقيين نتيجة أخذهم بالمذاهب الفلسفية المتقدمة من نظرية الفيض وما إليها[4]، وما ترتب عليها، من نظريات ومذاهب أخرى، ثم خروجهم من هذا بنظريات بعيدة عن الإسلام، وأقرب إلى أن تكون وليدة تلك المذاهب الفلسفية، كنظرية القطب، ونظرية المحقق عند ابن سبعين[5] إلخ.

ولكن أستاذي الدكتور أبو الوفا التفتازاني، يرى بالنسبة لابن سبعين والسهروردي أن ما نسب إليهما من القول باستمرار النبوة بعد محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أو ما قالا به مما يشبه هذا الرأي إنما هو "استمرار معنى النبوة على وجه، ما" لا على ذلك الوجه الذي يدينهم بالقول، بإرسال الله الرسل والأنبياء بالفعل بعد محمد (صلى الله عليه وسلم)، وإنما كلامهم في هذه الناحية، يظهر "في القطب عند حكيم الإشراق، كما يظهر في المحقق أو المقرب، أو الوارث عند ابن سبعين. . . ولا يختلف محقق ابن سبعين عن القطب "عند السهروردي"، فمحقق ابن

---

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٨.

(٢) الصلة، ج٢، ص٤٠.

(٣) رسائل ابن سبعين، ص٣، شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ضمن مجموعة الفتاوى الطبعة الأولى، ص٩٣- ٩٤.

(٤) كنظرية المثل، وآراء أرسطو وغيره فيما وراء الطبيعة كما تقدم.

(٥) أنظر رسائل ابن سبعين مقدمة الدكتور بدوي، ص٢- ١٦، تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الإفريقي ج١، ص٢٣٢، ٣٤٢.

سبعين يعتبر "الواسطة الذي يأخذ عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، ويفيض على العالم، فالوارث هو الفياض على العالم بالجملة، والعالم يقبل الخير ويناله. . فالعالم يقبل من الوارث في كل زمان"[1].

ثم يركز سيادته الدفاع عنهما ضد ابن تيمية في هذه النقطة فيقول: "والواقع أن فهمه ابن تيمية[2] عنهما غير دقيق، ولم يكن السهروردي ليذهب إلى حد إنكار أن محمداً (صلى الله عليه وسلم) هو خاتم الأنبياء، ولكنه "كان لا يريد أن يحد القدرة الإلهية، فالإرادة الإلهية مطلقة، وإجابة السهروردي في مناظرة جرت بينه، وبين فقهاء حلب، بإمكان خلق نبي بعد محمد تشير إلى مطلق الإمكان" على حد تعبير الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان"[3].

ثم يتجه الدكتور أبو الوفا إلى الدفاع عن ابن سبعين، فإنه في "بد العارف يصرح بأن النبوة رتبة ممنوعة، وكذلك يرى عند كلامه عن مراتب النفوس أن هناك فوق النفس الناطقة نفساً نبوية، ويجعلها أيضاً رتبة ممنوعة فيقول: "واعلم يا أخي أن الرتب والنفوس المتقدمة كلها مما لا يعجز عنها معنى الإنسانية، إلا النفس النبوية فإنها رتبة ممنوعة، كأنها مبدأ من المبادئ الأولى، وكلى من الكليات لا طمع فيها، لأن الطمع والرجاء لا يتعلقان بالمحال، كذلك النبوة، وهذا من العدم الذي عدمه الإنسان، وإن كان في طبعه أو في طبع جنسه أن يوجد له"[4].

وتصل براءة ابن سبعين عند الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني، إلى حد جعل سيادته يرى فيه أنه بهذا القول الذي يقرر به حقيقة النبوة على ذلك النمط القرآني، إنما يرد على الفارابي الذي رأى في "آراء أهل المدينة الفاضلة" أن رئيسها هو فيلسوف في صورة نبي، وأنه يكون نبياً، أو فيلسوفاً، إذا اتصل بالعقل الفعال بل إن ابن سبعين يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فيفصل فصلاً تاماً "بين الفيلسوف والنبي، ويجعلها ضدين فيذهب إلى أن الخير في النبي بالذات والفيلسوف لا يعطى الخير ولا له إليه طريق، وفي ذلك يقول في بد العارف: "والفيلسوف لا يعطى الخير، ولا يدل عليه، ولا له إليه طريق. . والخير في النبوة بالذات، وهي قد أعطتنا

---

(١) شرح رسالة العهد رسائل ابن سبعين، ص١٢٢.

(٢) نظر: غاية الأماني في الرد على النبهاني، لأبي المعالي الشافعي السلامي، ١٣٢٥هـ، ج١، ص٤٤٠.

(٣) أنظر أصول الفلسفة الإشراقية، ص١٨ - ١٩، ابن سبعين، حكيم الإشراق لأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني، بحث ضمن الكتاب الذي سيصدره المجلس الأعلى للفنون والآداب عن ابن سبعين والسهروردي، مقدمة هيا كل النور الدكتور محمد علي أبو ريان، ص١١ - ١٢.

(٤) ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص٣٥٣- ٣٥٤.

نموذجاً من خرق العادة، ودلت على الأمور العملية، وبينت ما يحتاج (إليه) من المعاني العملية، ودلت بالجملة على الخير، فكان النبي والفيلسوف ضدان"[1] ولعله قد وضح من ذلك براءة ابن سبعين فيما نسب إليه، وأنه بهذه النصوص الأخيرة الأكيدة النسبة إليه، قد برئ من التأثر بالإشراق في نظريته في وحدة الوجود، إلا أنه صرح بعلو نظرته إلى النبوة، وبعلو النبوة عنده على كل مرتبة.

أما السهروردي، فلا نزال نجد تأثره بالإشراق، وقوله بالمعرفة الإشراقية، وبنظرية الفيض، واستمراره على ذلك أو اعتباره هذه النظريات أساس فلسفته، كل هذا يدعم ما قدمته له من التأثر بالإشراق في النظرة إلى النبوة، وجعلها من جنس الحكمة، أو الفلسفة، أو الكهانة، والتنجيم.

(ب) النبوة عند ابن عربي:

(أ) وإذا نظرنا إلى ابن عربي في هذا المجال وجدناه أبرز من قال بفضل الولاية على النبوة[2]، رغم ما تقدم له من إعلان متابعته للرسول (صلى الله عليه وسلم) في كل ما يعمل وفي كلما يقول، فإنه لم يقف عند حد التسوية كما فعل أسلافه من الفلاسفة أو فلاسفة المتصوفة بل خرج علينا بفكرة الولاية أو النبوة العامة وجعلها دائمة غير منقطعة وأضفى عليها من الكمال والقداسة ما لم يضفه على النبوة وبلغ بها في ذلك المجال أن جعل النبوة تابعة لها، وأنها لا تأخذ ما تأخذه من العلم إلا من مشكاة الولاية. وبهذا فقد وصل بالولاية إلى مستوى لا يوجد إلا عند أصحاب التشيع القوي للعلم اللدني والكشف الأفلوطيني الذي زهي به أفلوطين وعقد به صلته بالسماء[3].

---

(١) بد العارف، لوحة ٢٧، نقلاً عن (ابن سبعين وفلسفته الصوفية)، ص٣٥٦، ابن سبعين وحكيم الإشراق.

(٢) فصوص الحكم، وذلك حيث يقول عن العلم اللدني (وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم حتى أن الرسل لا يرونه- متى رأوه- إلا من مشكاة الولي خاتم الأولياء. . . فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء)، ص٦٢، الفص الشيثي، أنظر أيضاً الفص العزيزي، ص١٣٥، لطائف الأسرار أو (تنزل الأملاك من عالم الأرواح في الأفلاك) وهناك يقول، ص٤٩:

سماء النبوة في برزخ   دوين الولي وفوق الرسول

(واعلم أن فلك الولاية، هو الفلك المحيط الأعم الأتم الأكمل العقلي وفلك النبوة، هو الفلك الأتم النفسي، وفلك الرسالة هو الفلك القريب المثلث الهيولي)، ص٥٠.

(٣) قارن د. أبو العلا عفيفي مجلة كلية الآداب، ج١، م١، (من أين استقى ابن عربي فلسفة التصوفية)، ص١٩-٢٠.

كما يمكن رد ذلك أيضاً إلى إغرام فلاسفة المتصوفين قبله بالمعرفة –كتيار أفلوطيني سرى إليهم– وانبهارهم بما درته عليهم من لذات ومعارف، هي تخيلات في الواقع وأوهام، بحيث نطقوا بها كذلك في حال فنائهم فقالوا وقال معهم ابن عربي "المعرفة هي التحير، والدهش"[1] وقال قائلهم: (لو تمثلت المعرفة رجلاً لهلك كل من نظر إليها لفرط جمالها وحسنها وبهائها)[2]. بهذا التكوين وبهذه النظرة نظر ابن عربي على النبوة، فنراه يجعل ما هو من أخص خصائصها شركة مشاعة بينهم وبين الأولياء، أو العلماء الواصلين فقد جعلهم مشرعين مثل الأنبياء وجعل هذا التشريع من باب الإلهام أو الوحي النفسي "من غير تنزل الذي هو الشرع"[3] ومن الممكن أن يستقلوا به، ويصلحوا فيه دون حاجة إلى شريعة من السماء[4].

وفكر الشيعة، والسهروردي في عدم انقطاع النبوة، واستمرارها بعد (محمد صلى الله عليه وسلم) في أشخاص الأولياء والأئمة، هي ما يعتنقه ابن عربي ويدين به[5] بل ربما كانت هي التي تطبع مذهبه وتسيطر عليه، فقد قرر وجود أولياء في ظاهرهم يفوقون الأنبياء وهم أنبياء في واقعهم يفضلون من عرفناهم من الأنبياء لأن هذه النبوة التي يسميها (النبوة الخاصة) وهي التي يعرفها المسلمون لا تعدو في نظره مجرد نعت إلهي ثبت لصاحبها بناء على أوامر من الله ألقيت إلى النبي ليوصلها على العباد ويجيبهم عما يسألونه كوسيط عن الله فقط لتحمل هذه الإجابة

---

(١) نسب هذا القول أولاً إلى سهل بن عبد الله التستري، وإلى ذي النون المصري، الرسالة القشيرية، ص١٤٢، قارن فصوص الحكم لابن عربي الفص النوحي، ص٧٣، والتعليقات، ص٤٠-٤١.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٦، نقلاً عن تذكرة الأولياء، ص٢٣٥، ج١، ص٣ والقائل هو أبو سليمان الداراني.

(٣) الفتوحات، ج٢، ص٣٢٧.

(٤) نفس المصدر، ص٣٢٧-٣٢٨، وتظهر سخرية ابن عربي من النبوة إذا نظرنا إلى أنه خص الأولياء بالعلم الباطن وجرد منه الأنبياء وأبقى لهم التشريع فقط أو الإخبار وأن هذا هو منتهى جهودهم وأما أصحاب العلم من الأولياء فهم الأرقى وهم الذين يعرفون الله حق معرفته ويدرون بما تشتمل عليه أسماؤه الحسنى من حقائق الحقائق التي لا يستطيعها إلا الراسخون في العلم قارن الخيال عند ابن عربي ص٢٥، الفتوحات المكية، ص١٩٥، ج١، الفصوص، ص٦٤، ١٣٣.

(٥) ويسميهم أنبياء الأولياء. الفتوحات، ج١، ص١٩٥، أنظر الفصوص، ص١٣٤ - ١٣٥، ويسميها بالنبوة العامة.

وليس له أكثر من ذلك في العمليات والاجتهاد فيها، وإنما ذلك من اختصاص الولي[1] فهو متوغل في التأله عديم البحث كما قال بذلك السهروردي من قبل، وأما التوغل في التأله والتوغل في البحث فهما من اختصاص الولي دون النبي وهذه هي فكرة الشيعة عن أئمتهم في أن لهم الاجتهاد إلى جانب التلقي عن الله كما سبق لهم هذا في العلم اللدني.

ويعتمد ابن عربي في تفضيله للولاية على النبوة على أن الله تسمى بالولي ولم يتسمى بالنبي، فلذلك بقي اسم الولاية، وانقطع اسم النبوة، وما كان لله أن يتسمى باسم وينقطع فأسماؤه باقية أبداً وأزلاً (ولذلك قال (صلى الله عليه وسلم) فلا رسول بعدي ولا نبي ولكنه بالنسبة لمذهبه في استمرار النبوة الباطنية، أي نبوة الأولياء، يضيف إلى هذا الحديث (نبياً مشرعاً، أو مشرعاً له) أي نبياً جاء على شريعة رسول قبله، وأنها ما انقطعت إلا من وجه خاص، وهو مسمى النبي والرسول، ولذلك بقي حكمها، وبقيت حقيقتها في الأولياء.

ويبلغ به تيهه بلفظ (ولي) وإغرامه به أن يلتمس من تسمى الله به أن هناك تأله من جانب الولي زاحم فيه الرب سبحانه بهذا الاسم، وأن اسم النبي لا ينهض لهذا المقام "بل هو اسم خاص للعبودية التي هي عين القرب من السيد، وعدم مزاحمة السيد في رتبته بخلاف الولاية، فإن العبد مزاحم له في اسمه الولي"[2] وكأن عين القرب التي للأنبياء لا تنهض إلى درجة التأله في نظر ابن عربي ولذلك لم يزاحم الولي الله في هذا الاسم. وفي الواقع فإن تسمى الله سبحانه باسم الولي، من باب رحمته بعباده ومجازاتهم الجزاء الحسن الذي يستحقونه، فإذا كانوا هم سيوالونه، ويتولونه، فإنه لا بد وأن يجازيهم علة ذلك ويتولاهم، ويكون لهم ولياً أي محباً، وناصراً معيناً، ومن جانب آخر، فإن الله لا يرضى عن إنسان خلقه إلا إذا كان هذا الإنسان ولياً لله، وعمل كل ما يوصله إلى رضاء الله عنه، وإلى درجة ولايته، وحبه لله، كي يحبه الله ويواليه أي يكون له ولياً ومن هان كان تسمي الله بالولي، وعدم تسمية بالنبي، أي أن تسمية الله بالنبي، لا فائدة فيها لخلقه، فأسماؤه تعالى كلها خير ورحمة بالعباد، لأنه تعالى خير ورحمة وبر بخلقه.

---

(١) الفتوحات المكية، ج٢، ص٣٣٥، قارن: نقض المنطق لابن تيمية ص٨٥، ص١٣١، ١٣٢، الفصوص لابن عربي، ص١٣٥-١٣٦، ص٦٢، ٦٣، أنظر أيضاً: ولاية الله والطريق إليها، ص١٨٩-١٩٤، لصاحب هذا الكتاب.

(٢) الفتوحات، ج٢، ص٣٣٥، فصوص الحكم ص١٣٤ - ١٣٥.

٢- فكرة الوراثة في العلم الباطن:

كذلك هناك اسم آخر من أسماء الله الحسنى، يضفيه ابن عربي على الأولياء وهو اسم (الوارث) ويؤكد به استمرار النبوة بالنسبة للأولياء وبصورة تؤكد تألههم. فإن الولي "لا يأخذ النبوة من النبي، إلا بعد أن يرثها الحق منهم، ثم يلقيها إلى الولي ليكون ذلك آثم في حقه، حتى ينسب في ذلك إلى الله لا إلى غيره"[١] ويؤكد ابن عربي هذا الاتجاه حين يميل إلى آراء الفلاسفة وبعض دعاة التشيع[٢] فيوازن بين أولياء الصوفية، أولياء العلم الباطن، وبين الصحابة رضوان الله عليهم، فإنهم عنده نوع ثان من نوع النبوة العامة، ومرد نزولهم في الدرجة عن أولياء العلم الباطن. أنهم أخذوا هذه النبوة وراثة عن النبي لا عن الله كما في جانب أولياء الباطن –إما مشافهة "وهم الصحابة الذين شاهدوه، أو من رآه في النوم"[٣] فهو يوازن بين التأويل والتنزيل مفضلاً الأول عن الثاني وفي هذا مساس بقدر الصحابة والتابعين ثم يتدرج من هذه الموازنة إلى تنقيص أهل السنة الذين لم يميلوا ميلاً باطنياً ويسميهم علماء الرسوم من باب التهكم بهم وأنهم لعدم ميلهم الباطني كأنهم رضوا بالشكليات ووقفوا عندها.

وهو وإن أسند إليهم نبوة من باب حديث (العلماء ورثة الأنبياء) فهي نبوة في الدرجة الثالثة، التي لا ترقى أيضاً إلى مستوى نبوة أولياء الصوفية وأئمة الشيعة، وذلك كما يقول لأنهم "يأخذونها خلفاً عن سلف إلى يوم القيامة فيبعد النسب"[٤].

ولذلك رجح أولياء الصوفية عنده على هؤلاء، فنبوة أولياء الصوفية يأخذونها عن الله من حيث كونه ورثها عن الأنبياء، وجاد بها عليهم مباشرة "فهم أتباع الرسل بمثل هذا السند العالي

---

(١) الفتوحات المكية، ج٢، ص٣٣٥، عنقاء مغرب، ص١٧ - ١٨ - ١٩ -٢٠، ص٧٧، ص٧٩، الصلة بين التصوف والتشيع، ج٢، ص١٧٥، ١٧٧.

(٢) أنظر نقض المنطق لابن تيمية، ص٨٤-٨٦ حيث يصرح ابن سينا بأنه ما كان "يمكن موسى بن عمران مع أولئك العبرانيين، ولا يمكن محمد (صلى الله عليه وسلم) مع أولئك العرب الجفاة أن نبينا لهم الحقائق على ما هي عليه". . إلخ، (دراسات في الفلسفة الإسلامية)، ص٢٠٤ حيث ينفي ابن أبي الحديد الحكمة والبحث في الأمور الإلهية عن الصحابة (رضي الله عنهم) وأنهم كانوا أبعد من أن يفهموا ذلك أو يتصوروه.

(٣) نلاحظ هنا أن له رأياً آخر فيما تقدم في الباب الأول في أن الصحابة (رضي الله عنهم) قد أخذوا الشريعة عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كأخذه هو تمام بتمام فإنهم كانوا يشهدون جبريل عليه السلام حين كان يلقى إليه بالوحي أنظر ص من هذه الدراسة، الفتوحات، ج١، ص١٩٥.

(٤) الفتوحات، ج٢، ص٣٣٥، موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة لأستاذي المرحوم الدكتور محمود قاسم، ص٥٥، حوليات دار العلوم سنة ١٩٦٨-١٩٦٩م.

المحفوظ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد: قال أبو يزيد: أخذتم علمكم ميتاً عن ميت[1] إلخ، وهذا هو معنى الوراثة في الأوساط الصوفية والشيعية على السواء.

وفي الواقع ليست وراثة، وإنما هي ترق وعروج إلى مستوى العقل الفعال، أو الإمام قد أخذوه عنه، على طريقة المرايا المتقابلة أو عن الله مباشرة حسب نظرية أفلاطون في المثل[2]، وأن الله يحوي المثل في ذاته، فهنا تأثر تام في نظرية المعرفة، بكل جوانبها، الأفلاطوني والأفلوطيني على السواء.

ومن مظاهر تنقيص ابن عربي من قدر النبوة بناء على هذه الفكرة تسويته المطلقة بين نبوة سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) وهدى الأولياء، أو نبوءتهم الباطنية، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: "أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده"[3].

وذلك حيث يقول: "وهذا عين ما قلناه في علم الأولياء اليوم" فالوراثة عنده تشبه أن تكون نسخاً للشرائع –وللتنزيل، إذ يرفع الوحي مرة أخرى إلى الله، لكي يهبط من عنده بصورة أخرى على هيئة تأويل نجده لدى أصحاب العلم الباطن أو لدى من يسميهم هو ورثاء الله[4].

وهو يستدل على ذلك دائماً بقضية الخضر عليه السلام[5] حيث يقول تعالى في شأنه: "آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً"[6] ويتكلم عن علمه كمثال لعلم الأولياء. ولكن السياق القرآني في حديثه عن علم الأنبياء يعطى لنا أن الخضر عليه السلام كان نبياً. وأن علمه ن علم

---

(١) الفتوحات، ج٢، ص٣٣٥، موقف ابن عربي من أهل الظاهر والفلاسفة لأستاذي الدكتور محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الخامسة.

(٢) قارن: الأستاذ الدكتور محمود قاسم في المرجع المتقدم، ص٦٣.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٩٠.

(٤) هذه الفكرة من إرشاد أستاذي الدكتور محمود قاسم. قارن الفتوحات فيما تقدم.

(٥) من الممكن أن يكون ذكر ابن عربي للخضر من غمز الأنبياء، وأن الأولياء بالنسبة لذوقهم صاروا أعلم من الأنبياء حيث يتكلم عنه في موضع آخر في قصته مع موسى عليه السلام بأنه قال لموسى بعد أن وقعت منه الثالثة: "هذا فراق بيني وبينك... مع علمه بعلو رتبته في الرسالة،" ص٢٠٦، فصوص الحكم، قارن أيضاً (الفتوحات)، ج١، ص١٩٥.

(٦) سورة الكهف، الآية: ٦٥.

الأنبياء لا من علم الأولياء "لأن القرآن دائماً، ينسب علم الأنبياء إلى الله سبحانه ويجعل التعليم فيه، والإيتاء إلى الله سبحانه، كما في هذه الآية التي يستدل بها ابن عربي[1].

أما علم الأولياء فلم ينسبه إلى الله مباشرة كما حدث عن صاحب سليمان حيث قال عنه: " قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك"[2].

فالعلم في جانب الأنبياء دائماً عطية من الله ومنحة[3]، أما بالنسبة إلى الأولياء، أو أتباع الأنبياء، فهو محض اكتساب، أو تعلم، وهم لا يرقون فيه إلى مرتبة الصحة، والصدق المطردة دائماً بالنسبة للأنبياء[4] وسياق القصة بالنسبة للخضر عليه السلام كما وردت في سورة الكهف يعطى اطراد الصدق والصحة، بالنسبة لعلمه، فهو نبي، وليس بولي[5].

وأخيراً ، فإنه مما يوفقنا من آراء ابن عربي موقف الحذر، أنه يعتبر نفسه من الورثة في موقف ادعى فيه الاتصال بالله، وبالرسول عليه الصلاة والسلام وذلك في تقديمه لكتابه (فصوص الحكم) وأنه إملاء من الله سبحانه "فما ألقى إلا ما يلقي إلى. ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي ولست بنبي ولا رسول، ولكني وارث، ولآخرتي حارث"[6].

---

(١) وذلك كما في قوله تعالى على لسان سيدنا يوسف: "رب قد آتيتني من الملك، وعلمتني من تأويل الأحاديث" (سورة يوسف، الآية: ١٠١)، وكما في جانب داود (عليه السلام) وابنه سليمان "ولقد آتينا داود وسليمان علماً" (سورة النمل، الآية: ١٥).. إلخ.

(٢) سورة النمل، الآية: ١٥.

(٣) مثل: "ويعلمه الكتاب والحكمة" في جانب سيدنا عيسى. (سورة آل عمران، الآية: ٤٦) وفي جانب الرسول (صلى الله عليه وسلم): ".. وأنزل عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم" (آل عمران، الآية: ١١٣).

(٤) تفسير المعوذتين لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى له أيضاً، ص٢٠٢.

(٥) قارن: مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، ج١، ص٣٣، وأوضح التفاسير لابن الخطيب في هذه القصة في سورة الكهف.

(٦) فصوص الحكم، ص٤٨، قارن الخيال عند ابن عربي لأستاذي الدكتور محمود قاسم، ص٢٦، الفتوحات المكية، ج٣، ص٤٥٦.

٣- العلم والوحي عند ابن عربي:

إن نظرية الفيض وما ترتب عليها من نظرية المعرفة الإشراقية قد وجهت تفكير ابن عربي إلى ابتكار نظرية في الوجود والكون، هي نظرية وحدة الوجود[١] وهي تقوم على أن الوجود واحد مهما تعددت صوره وأشكاله فالكون مع الله يشكلان حقيقة واحدة، هي واحدة بالذات أي في ذات الله سبحانه، - فالكون هو الله، والله هو الكون- كثيرة بالإضافات، التي هي الكون في أشكاله وصوره ومخلوقاته المتعددة، ولكنها في الواقع ليست إلا ذات الله الواحدة ولكن الله تراءى في هذه الأشكال والصور، من باب تعدد الصورة الواحدة في مرايا متعددة، فهي مظاهر ومجالي، يتجلى الله فيها من حيث اسمه (الظاهر). كما يذهب إلى ذلك ابن عربي في تفسير قوله تعالى: "هو الأول والآخر والظاهر والباطن"[٢].

والأساس في ذلك هو نظرية الفيض، فإنها تشير إلى أن الكون قد صدر عن الله، وبقي على ابن عربي بعد ذلك أن يقول: أن الكون هو الله[٣].

وهذه الحقيقة الوجودية في مذهب ابن عربي، يترتب عليها التسوية بين كل شيء في الوجود كما هو ظاهر منها فالمؤمن هو العاصي ولا فرق، وكذلك النعيم هو العذاب، والإنسان هو الجماد وهو الحيوان وكذلك العكس والكل هو الله إلخ فلا فرق بين دين ودين، ولا بين ملة الإيمان وملة الكفر، كما قال في ذلك.

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوا[٤].

وهو يرى أن هذه الحقيقة الوجودية لا يفطن إليها إلا أولوا الهمة، من الواصلين والأولياء[٥] لا الأنبياء، لأن الأولون أصحاب العلم الذي تأهلوا به للوقوف على سر الوجود، وأما الأخير

---

(١) سبق أن أشرت في الحديث عن وحدة الوجود عند ابن عربي أن وحدة الوجود عنده تختلف عن بقية من قالوا، وأنه قد قال بها اجتهاداً من باب الاستعانة بها على حل مشاكل دينية متعددة، كمشكلة القضاء والقدر، وفكرة الخير والشر في الوجود.. إلخ.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٣، وهذا المذهب موجود بوضوح في معظم تآليفه، وأخصها فصوص الحكم ينظر، على سبيل المثال: الفص السابع.

(٣) قارن ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل، ج٤، ص١٧٢-١٧٤، ص٦-١٤، ص١٥-١٨، وكذلك أستاذي الدكتور محمود قاسم في مجلة العربي ديسمبر سنة ١٩٧٠ في مقال (خلق العالم) بين ليبنتس، وابن عربي.

(٤) نفس المصدر، التعليقات على الفصوص ص٩٠-٩٣، قارن مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٤٨، ٢٤٩.

(٥) فصوص الحكم، ص٦٢- ٦٣، ص١٣٣- ١٣٤- ١٣٥.

فليس لهم هذا الذوق، بل ليس لهم إلا مجرد الإخبار عن الله فقلوبهم ساذجة في النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل أيضاً عن إدراك مالا ينال بالذوق[1].

هذا إذا اعترف بالوحي على أنه شيء خارجي عن النفس، أو أنه واسطة بين الله وبين الرسول، ولكن الواقع أن مذهبه يغلب عليه في هذه الحالة أيضاً كما تغلب عليه نزعته الفلسفية وتأثره بأتباع الأفلاطونية الحديثة من فلاسفة الإسلام حيث يقيمون الوحي على الخيال، وأنه شيء من داخل النفس فنراه يقول: "ولقد بلغ بي قوة الخيال، أن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فلا أقدر أنظر إليه ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه"[2].

فالوحي عنده أيضاً خيال وحديث نفس وليس في الواقع إلا تصويراً من خيال النبي "كما يصور خيال المحب ويجسد أمامه محبوبه فيخاطبه ويناجيه ويسمع كلامه وهو في الحقيقة لا يخاطب إلا نفسه ولا يسمع إلا كلامه"[3]، فإذا كان الوجود واحداً فما معنى الثنائية في الوحي، الواقع أن ليس هناك ثنائية بين الوحي وبين النبي وإذا كان هناك من أخبار يأتي بها الرسول أو تشريعات فهي ليست شيئاً خارجاً عن نفسه أو ليست شيئاً غير نفسه[4].

ولا يلقي عليك الوحي في غير ولا تلقى[5].

وجبريل على هذا شيء اعتباري لا حقيقة له إلا في الاسم بالنسبة للوحي ولعلنا قد لاحظنا أن قوة الخيال عند ابن عربي، وسيطرتها على تصوفه هي التي أدت به إلى هذه النتيجة[6].

وهناك أمثلة تطبيقية لدى ابن عربي لبيان تفوق العلم والكشف عن الوحي ومن ذلك قصة (العزيز) عليه السلام حين مر على بيت المقدس، وقد خر بها ؟؟؟؟؟ فقال: "أني يحيي هذه الله

---

(١) فصوص الحكم، ص١٣٣ ، الفتوحات، ج٢، ص٣٣٥ وأنظر: ولاية الله والطريق إليها، ص٨٩-٩٤ لصاحب هذا الكتاب طبع دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٩.

(٢) الفتوحات المكية، ج٢، ص٤٢٩.

(٣) التعليقات على فصوص الحكم للدكتور أبو العلا عفيفي، ص٩٥.

(٤) قارن التعليقات على الفصوص، ص٩٤، الفصوص الفص الشيثي، ص٦٠، ٦٦.

(٥) الفصوص: الفص السابع، ص٩٣.

(٦) قارن الخيال في مذهب محيي الدين ابن عربي لأستاذي الدكتور محمود قاسم طبعة معهد الدراسات العربية العالمية سنة ١٩٦٩، ص١ - ٢، والفصل الخامس (بالخيال والصور).

بعد موتها"[1]؟ فجعل ابن عربي سؤال العزيز هذا تمنياً منه إلا أن يقف على علم الأولياء، وهو الوقوف على سر القدر، فعلم الله برغبته هذه فجاءه الجواب، كما ورد في الخبر: لئن لم تلته لأمحون اسمك من ديوان النبوة"، وهذا ليس بالوعيد، ولكنه وعد في هيئة وعيد، وعد بتحقيق أمله، في أن ينقل من ديوان الأنبياء، إلى ديوان الأولياء "أي أرفع عنك طريق الخبر، وأعطيك الأمور على التجلي والكشف ويزول عنك اسم النبي والرسول"[2] وهذا لما يعتنقه ابن عربي، من مبدأ بقاء الولاية وامتدادها حتى في الحياة الآخرة، وانقطاع النبوة واسمها في هذه الدار التي ليست بمحل لتشريع أو لشرع وأن الأنبياء بالنسبة للحياة الآخرة، تمنوا هذا الشرف الذي للأولياء ولذلك كان سؤال العزيز من باب التعريض برغبته في الالتحاق بديوان الأولياء بعد انتهاء مهمة رسالته[3]، وابن عربي بهذا واضح فيما يذهب إليه من تفضيل الولاية على النبوة، وتفضيل العلم والكشف على الوحي والشرع.

وإن صفة النبوة والرسالة التي يقول بانقطاعها إلى جانب بقاء صفة الولاية حسب مبدئه في ذلك، ليردها أقوى رد قوله تعالى: "ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين"[4] إلى آخر الآية، فقد أشارت هذه الآية إلى بقاء صفة النبوة الآخرة إلى جانب عشرات الآيات التي تؤكد بقاء صفة النبوة والرسالة في الحياة الآخرة وكذلك الأحاديث النبوية الشريفة بما صار أصلاً من الأصول المعلومة من الدين بالضرورة.

ويفرض عليه مبدؤه في وحدة الوجود أن لا يجعل هناك كافراً ومؤمناً وإنما الكل على صفة الولاية والكشف، ثم تغلب عليه نزعته إلى تفضيل العلم الباطني والكشف على النبوة والوحي، فيناقض نفسه، ويخرج على مبدئه هذا، فيعترف بافتراق النبوة والرسالة عن الكفر والشرك وأن هناك نبياً داعياً وقوماً مدعوين[5]، ولكن من أجل التماس العذر لهؤلاء المشركين المدعوين مع ذلك النبي الداعي وذلك كما في تعليقه على موقف قوم نوح منه إذ جعل ذم نوح لقومه ثناء

---

(١) القصة في سورة البقرة، الآية: ٢٥٩.

(٢) فصوص الحكم، ص١٣٣-١٣٧، والتعليقات على الفصوص، ص١٧٠.

(٣) فصوص الحكم، ص١٣٣-١٣٧، والتعليقات على الفصوص، ص١٧٠.

(٤) سورة النساء، الآية: ٦٩.

(٥) وهذا مما دعا ابن تيمية إلى أن يقول عنه : إنه لا يثبت على (وحدة الوجود) ثبات غيره عليها من أمثال ابن سبعين والتلمساني والجيلي وغيرهم.

عليهم بلسان الذم "لأنه علم أنهم لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان (أي التفريق بين الحق والخلق) والأمر قرآن"[1]، "أي جمع بين الحق والخلق" فهم أبصروا بهمتهم، وكشفهم حقيقة الوجود على ما هو عليه بأن الخلق حق، والحق خلق، وهذا هو علم العلماء بالله، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه عند ابن عربي ولكن نوحاً عليه السلام خالف هذه الحقيقة فجاء يدعوهم بأن الله واحد وأنه غير الخلق وهو خالقهم فلذلك لم يجيبوا دعوته، فلم يطرق نوح في نظر ابن عربي بعد إلى مرتبة الكشف التي عليها هؤلاء الكفار ولم يعرف كيف يدعو قومه إلى توحيد الله.

وواضح أن ابن عربي بهذا ينتقص رسالة نوح ويصفها بالفشل وينتهي إلى أن قوم نوح كانوا على حق في رفضهم دعوته وقد استخدم سبيل التأويل الباطني لآيات القرآن الكريم ليقر هذه الفكرة ويدعم مبدؤه في وحدة الوجود عن طريق الاحتجاج له بهذا التأويل المتكلف[2]؛ ومذهبه في النهاية مذهب المعطلة الذي يخلون الكون عن صانع، يخلق الخلق فضلاً عن أن يرسل إليهم رسلاً فهو علم في مبدأ الوحي الذي فيه الاعتراف ضمناً بالله سبحانه، ونتيجة إقرار لمذهب وحدة الوجود[3].

ويستمر ابن عربي في إفراز هذه الفكرة بالنسبة لنوح وقومه عن طريق ذلك التأويل الباطني الباطل الذي بني على التكلف، والاجتهاد الذي لم يوفق فيه وخرج به على وضع اللغة وطريق اشتقاقها فيجعل دعوته لقومه مكراً بهم ويخلع عليهم صفتهم التي قبلوا دعوته بها "ومكروا مكراً كباراً"[4]، لأن الدعوة إلى الله مكر بالدعوة، لأنه ما عدم من البداية، فيدعى إلى الغاية، أي أنهم على مبدأ وحدة الوجود لا يعبدون إلا الله وإن كانوا يعبدون وداً وسواعاً. . إلخ فليسوا في حاجة إلى من يدعوهم إلى الله فإذا جاء نوح يدعوهم إلى الله فقد حملهم على الاعتقاد بأنهم يعبدون شيئاً آخر سوى الله وما في الوجود غير الله، ولذلك أجابوه بهذا المكر المقابل لمكره.

---

(١) الفصوص، ص٧٠، التعليقات، ص٣٧-٣٨.

(٢) قارن: التعليقات على الفصوص، ص٣٧، للدكتور (أبو العلا عفيفي).

(٣) قارن: التعليقات على الفصوص، ص٣٧، للدكتور (أبو العلا عفيفي).

(٤) ينظر سورة نوح من القرآن الكريم.

"وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعاً، ولا يغوث ويعوق ونسراً" "لأنهم إن تركوا هذه الآلهة فقد جهلوا من الحق على قدر ما تركوا وذلك لأن للحق في كل معبود وجهاً لا يعبد المعبود إلا من أجله"(١).

وهذا هو ما يفهمه ابن عربي من قوله تعالى "وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه"(٢) أي حكم وقدر أنكم لن تعبدوا إلا إياه، مهما تعددت مظاهر عبادتكم فإنكم لم تعبدوا إلا إياه لأن الكل مظاهر ومجالي ووجوه لحقيقة واحدة هي الله "فما عبد غير الله في كل معبود"(٣).

ويجعل الخطيئة خطوة إلى العلم اللدني(٤)، لأنها خطت بهم، فغرقوا في بحار العلم بالله، وهو الحيرة، كما جعل هذا الغرق المشار إليه في الآية: "إنك إن تذرهم يضلوا عبادك" إخراجاً لهؤلاء العباد من العبودية، إلى ما فيهم من أسرار الربوبية "فينظرون أنفسهم أرباباً، بعد ما كانوا عند أنفسهم عبيداً، فهم العبيد الأرباب"(٥) وهذا هو مظهر ضلالهم، أو حيرتهم التي هي مظهر المعرفة الكاملة عند ابن عربي وأولياء فلاسفة الصوفية. . . إلخ.

وأخيراً يأبى إلا أن يعدم هذا المذهب بتلك النظرية التي قام عليها وهي نظرية الفيض، وأن يدلنا من أين يأتي بهذه الآراء، فيفسر الوالدين في قول نوح: "رب اغفر لي ولوالدي" بالعقل والطبيعة، والمؤمنين والمؤمنات(٦) بالعقول والنفوس(٧)، وهذا تفسير ؟؟؟؟ يقوم عل مسخ النصوص الدينية وعكس معانيها كما هو ظاهر.

وهذا هو ما سار عليه في تفسير موقف فرعون من موسى عليه السلام وموقف موسى من قومه في عبادتهم للعجل. فقد جعل موسى عليه السلام موافقاً لقومه على عبادة العجل، وأن هذا من باب العلم بسر القضاء، وكشف الواقع على حقيقته وإن تراءى في الظاهر متعارضاً مع ذلك الواقع "فكان موسى أعلم بالأمر من هارون، لأنه علم ما عبده أصحاب العجل "وهو الله

---

(١) الفصوص: الفص النوحي، ص٧١-٧٢، التعليقات، ص٣٩.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

(٣) الفصوص، ص٧٢.

(٤) وذلك في قوله تعالى: عن قوم نوح (مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً).

(٥) الفصوص، ص٧٤.

(٦) وذلك في قوله عليه السلام (. . . . . . ولمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات) سورة نوح.

(٧) الفصوص، ص٤٧.

في الواقع" لعلمه أن الله قد قضى ألا يعبد إلا إياه" "فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء"[1]. ومن هنا لم تكن مؤاخذة موسى لأخيه هارون من أجل تركهم في غيابه يعبدون العجل، وإنما من أجل إنكاره عليهم عبادة العجل[2]، وأنه لم يدرك في هذه العبادة ما أدرك موسى حسب زعم ابن عربي[3].

ثم يتدرج من تبرير مختلف صنوف الوثنية من حيث أن الله يتمثل في مختلف درجاتها، فيحرف قوله تعالى "رفيع الدرجات"[4] إلى الاستدلال به على تجويز مختلف العبادات، لذلك "لم يقل رفيع الدرجة، فكثر الدرجات في عين واحدة أعطت كل درجة مجلى إليها عبد فيها "ثم يجعل من هذه الدرجات عبادة الهوى[5]، ويجعله "أعظم مجلى عبد فيه الله[6]" مع أن هذه أحط الدرجات عند المسلمين.

وإلى جانب تبريره الوثنية في مختلف صورها— في هذا العدد-سواء أكانت عبادة حجر أو شجر، أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك"[7]

نراه على عادته يحاول الحط من شأن الرسل الذين جاءوا ينادون بالتوحيد فيجعل وراءهم رسلاً باطنيين يؤولون ما يوحى إليهم، أنهم يدعون إلى إله يصمد إليه ويعلم من الجملة ولا يشهد "لا تدركه الأبصار"[8] للطفه وسريانه في أعيان الأشياء[9]. أي يسوي بين الله والعالم من

---

(١) الفصوص، ص١٩٢.

(٢) وذلك كما تحكيه الآيات: "ولقد قال لهم هارون من قبل يا قوم إنما فتنتم له وأنا ربكم الرحمن فاتبعوني وأطيعوا أمري. قالوا لن نبرح عليهم عكفاً حتى يرجع إلينا موسى. قال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ألا تتبعني أفعصيت أمري"؟. سورة طه، الآيات: ٩٠-٩٣.

(٣) الفصوص، ص١٩٢-١٩٤.

(٤) سورة غافر، الآية: ١٥.

(٥) يشير بذلك إلى الآية "أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم" (سورة الجاثية، الآية: ٢٣).

(٦) الفصوص، ص١٩٤.

(٧) الفصوص، ص١٩٥.

(٨) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣، "لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير".

(٩) الفصوص، ص١٩٦.

جهة. وينسب إلى الرسل الباطنيين هذه الدعوة الباطلة، وما نرى هذا إلا إحدى الوسائل، إلى إنكار وجود الله إطلاقاً.

وأما بالنسبة لموقف فرعون من دعوة موسى فقد جعل فرعون من أهل الكشف الوجودي ومن أهل المعرفة بحقيقة الكون على أن الكون هو الله وعلى هذا الأساس، يبرز إدعاء فرعون للألوهية، رغم معارضة صريح القرآن لهذا الادعاء، وإذا قال فرعون: أنا ربكم الأعلى، فليس كافراً عند ابن عربي، لأنه بهذا يعلن أنه مجلى من مجالي الذات الإلهية، والكل أرباب ومجال لهذه الربوبية وبما أنه استفاد العلو من الحكم والملك، فليس بكاذب إذا قال أنا ربكم الأعلى[1]. ومن قبل قال الحلاج، إبليس أستاذي، وفرعون صديقي. ومجن نعرف أنه أول من فهم هذا الأثر "إن الله خلق آدم على صورته" على أن الله تعالى "قد ظهر بصورة آدم الذي تجلت فيه الطبيعة الإلهية الكاملة بصفتيها: اللاهوت والناسوت"[2] فهو من كبار المؤسسين لوحدة الوجود، ونحن نعرف أن الحلاج كانت له ميول باطنية قرمطية[3]. وهكذا فابن عربي حريص دائماً على أن يدلنا من أي معين يمنح، ومن أي معدن يأخذ.

ثم يظهر لنا موسى بمظهر المعترف لفرعون بهذه الألوهية، بناء على ما كشف له من تلك الحقيقة، وظهر هذا الاعتراف كما يدعيه ابن عربي في قوله تعالى على لسان موسى، رداً على سؤال فرعون: "وما رب العالمين" "قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين"[4].

ويؤول ابن عربي الآيتين تأويلاً وجودياً، يثبت به أن فرعون من الموقنين، والموقنون عنده هم أهل الكشف والتجلي، وموسى قد رأى فيه ذلك، ورأى أنه الله أو أنه إله على مبدأ سريان الله في الأكوان، وبناءً على ذلك فموسى وفرعون متساويان في هذا المبدأ. ولكن فرعون يرجح على موسى "لأنه خليفة الله، وصاحب السيف والعزل والولاية " ولذلك كانت رتبته التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلى "ولذلك كان له حق تهديده، وإلزامه بالاعتراف له بالألوهية، والتزام مقتضى ذلك الكشف الوجودي الذي عليه فرعون: "لئن اتخذت

---

(١) الفصوص، ص٢٠٧، ٢١٠.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٣٥، ١٣٦.

(٣) في مقال بعنوان (الاتجاه الإشراقي في فلسفة الرئيس ابن سينا) مجلة المجاهد الثقافي الجزائرية: ٢٥/ ٢/ ١٩٧٠، للدكتور محمود قاسم.

(٤) سورة الشعراء، الآيات: ٢٣- ٢٤.

إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين[1] والسجن هنا، الستر عن ذلك الكشف، وليس السجن اللغوي المعروف. وخلافة فرعون هي التي خولت له أن يقول لموسى عليه السلام ذلك، فهي خلافة من نوع إمامة الأئمة، أو ولاية من نوع ولاية المتوغلين في التأله[2]

٤- الحقيقة المحمدية:

وكان أيضاً من نتيجة تأثر ابن عربي بنظرية الفيض وبنظرية المعرفة الإشراقية، وقوله بوحدة الوجود، أن ذهب إلى القول بنظرية الحقيقة المحمدية[3] واعتنقها، ليؤسس بها لمبدأين، هما جماع مذهبه، الأول: مذهبه في وحدة الوجود، والثاني نظريته في العلم بالنسبة للأولياء أو لخاتم الأولياء، فكأنه جعل هذه النظرية حقيقة كونية ميتافيزيقية[4] وحقيقة علمية غنوصوية[5].

(١) والأولى تظهر في فكرته عن الأسماء الإلهية، وكونها مظهراً لوحدة الوجود، فهو يعتبر الحقيقة المحمدية ممثلة في الرسول (صلى الله عليه وسلم)، أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، بل يعتبره الإنسان الكامل الذي حاز خلاصة الكون كله[6] وأصبح مقابلاً للذات الإلهية، فصار وحده مرآة للذات الإلهية لأنه "إذا كان كل واحد من الموجودات مجلى خاصاً لبعض الأسماء الإلهية التي هي أرباب له، فإن محمداً قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء، وهو الاسم الأعظم الذي هو"الله" ولهذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة، ومرتبة التعين الأول، الذي تعينت به الذات الأحدية"[7] إذ ليس فوقه إلا ذات الله سبحانه.

والحقيقة المحمدية - عند ابن عربى - بناء على ذلك، مبدأ خلق العالم، "أو هي العقل الإلهي الذي تجلى الحق فيه لنفسه، في حالة الأحدية المطلقة، فكان هذا المجلى بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود" فهي تساوي العقل الأول عند الفلاسفة، والمبدع

---

(١) سورة الشعراء، الآية: ٢٩.

(٢) الفصوص، ص٢٠٨- ٢٠٩- ٢١٠.

(٣) أنظر فصوص الحكم، ص٤٨-٥٠، والفص الأدبي، والشيثي، والمحمدي، قارن: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص٣٠٩، ٣١٩.

(٤) التعليقات على الفصوص، ص٣٢١.

(٥) نفس المصدر، ص٣٢٠، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٤٨.

(٦) نفس المصدر، ص٢٤٨.

(٧) التعليقات على الفصوص، ص٣٢٠.

الأول عند الإسماعيلية، والعقل الكلي عند أفلوطين، وابن عربي يضاهى هذه المصطلحات بما يطلق عليه" العقل الأول المسمى "أم الكتاب"، "القلم الأعلى"، "النور المحمدي". وتسمى هذه بالتعينات الكلية"[1].

ثم يأتي بعد هذا التعيين الكلي تلك التعينات الجزئية، التي أرادها الله، حين رأى نفسه في مرآة الحقيقة المحمدية، وانكشف له حقيقة ذاته وكمالتها، وما فيها من أعيان الممكنات التي لا تحصى، "فأحب إظهار كمالاته في صور تكون له بمثابة المرايا التي يرى فيها نفسه. فكانت أعيان الممكنات الخارجية تلك المرايا" فانفصل هذا من الحقيقة أعيان الممكنات الخارجية تلك المرايا" فانفصل هذا من الحقيقة المحمدية "بحسب التعينات الروحانية إلى العقول السماوية، والأرواح العلوية والملائكة الكروبين، وأرواح الكمل من الأنبياء والأولياء" فتنزل مراتب هذه التعينات، أو الموجودات، أو صور كمالات الله من هذه النفس الكلية "إلى عالم المثال، وهو آخر مراتب التنزلات"[2]. وهنا يتبين لنا، كيف استخدم الحقيقة المحمدية، كحقيقة وجودية، وكصورة من نظرية الفيض مقابلة لها تمام المقابلة، وإن اختلفت في التسميات، والتفاصيل"[3].

وهو لا يعني بتلك الحقيقة المحمدية، شخصية محمد (صلى الله عليه وسلم) وإنما يعني بذلك حقيقته أو نوره، وهو أول شيء فاض عن الله سبحانه، ثم مازال يتسلسل، إلى أن ظهر في النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) فكان محمد (صلى الله عليه وسلم) خاتم الأنبياء بهذا المعنى عند ابن عربي "ولهذا بدئ به الأمر وختم". وكذلك إلى الأولياء حيث ظهرت فكرة خاتم الأولياء عند ابن عربي أيضاً[4].

ويرى الدكتور أبو العلا العفيفي، أن الحقيقة المحمدية عند ابن عربي شيء منفصل كل الانفصال عن شخصية النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) أو حقيقته[5]، ولكنني أرى أنها هي التمهيد لوجود محمد (صلى الله عليه وسلم) أو أن محمداً (صلى الله عليه وسلم) في نظره، ونظر غيره ممن قالوا بهذه النظرية هو الكون، أو هو الحقيقة المحمدية بهذا المعنى الذي يذكرونه،

---

(١) التعليق على الفصوص، ص٢٩١.

(٢) التعليقات على الفصوص، ص٢٩١، قارن الفتوحات، ج١، ص١٩٣.

(٣) الفتوحات، ج١، ص١٩٣-١٩٥.

(٤) التعليقات، ص٣٢١.

(٥) نفس المصدر.

أو هو العقل الأول أو هو الإنسان الكامل الذي حوى خلاصة الوجود، وتقابل في ذلك مع الله سبحانه. يدل على ذلك استدلالهم بحديث: "أنا أول الناس في الخلق، وآخرهم في البعث" على غير وجهة، وأحاديث أخرى، منها الصحيح "ومنها غير الصحيح مثل: أول ما خلق الله نوري"، و"كنت نبياً، وآدم، بين الماء والطين"[1] وهم لا يريدون بها، إلا محمداً (صلى الله عليه وسلم) الرسول. كذلك ابن عربي في هذا الفص: "فص كلمة فردية في كلمة محمدية "يتحدث عن الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) شخصاً، ومعنى حقيقة، ورسولاً خاتماً ومن كلماته في ذلك "... ولهذا بدئ به الأمر وختم فكان نبياً، وآدم بين الماء والطين"[2] فإذا كانت هناك حقيقة محمدية بهذا المعنى المتقدم، فهي حقيقة محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلم) خاتم النبيين والمرسلين، وقد يكون ابن عربي ذهب إلى هذا قاصداً تعظيمه (صلى الله عليه وسلم)، ولذلك افتتح هذا الفص بقوله: "إنما كانت حكمته فردية، لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني" كذلك نجد الحلاج صاحب هذه الفكرة الأولى في الوسط الصوفي يرى لمحمد (صلى الله عليه وسلم) حقيقتين: أحداهما قديمة، وهي النور الأولى الذي كان قبل الأكوان، والأخرى حادثة وهي محمد (صلى الله عليه وسلم)[3] وابن عربي قد تأثر في قوله بالحقيقة المحمدية، بمصادر إسلامية وغير إسلامية، فمن المصادر الإسلامية، الحلاج، كأول قائل بالنور المحمدي وقدمه في الوسط الصوفي، ومن هذا النور استمد كل علم وعرفان[4]، كما نجد هذه الحقيقة المحمدية أيضاً بهذا المعنى الميتافيزيقي الوجودي في الوسط الشيعي الاثني عشري، فيرون أن الله، "ابتدأ كتابه التكويني باسمه الأئم، فخلق الحقيقة المحمدية، ونور النبي الأكرم قبل سائر المخلوقين"[5].

والإسماعيلية قد اعتمدوا على هذه الفكرة أيضاً، في بيان قداسة الأئمة، فيرون أن ذلك النور المحمدي، قد انتقل من العقول إلى آدم، ولذلك سجد الملائكة له إجلالاً، وما زال يتسلسل في الأنبياء من أبينا آدم الأرضي، إلى محمد (صلى الله عليه وسلم)، ثم إلى محمد بن إسماعيل

(١) أنظر الفصوص الفص المحمدي، ص٢١٤، والتعليقات، ص٣١٩، الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلاني طبعة القاهرة سنة١٣٨٣هـ، ص٤٤-٤٨.

(٢) الفصوص: أول الفص المحمدي، ص٢١٤.

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٥٨.

(٤) نفس المصدر.

(٥) البيان في تفسير القرآن، ص٤٦.

سابع الأئمة بعد محمد (صلى الله عليه وسلم)[1]. ونجد المصادر غير إسلامية في الأفلاطونية، المحدثة كما تقدم، وفي الفلاسفة المسيحية واليهودية[2]، وفي الفلسفة المسيحية.

ينقل الدكتور أبو العلا عفيفي عن الأب كليمنت الإسكندري أنه يقول: "ليس في الوجود إلا نبي واحد، وهو الإنسان الذي خلقه الله على صورته، والذي يحل فيه روح القدس، والذي يظهر منذ الأزل، في كل زمان بصورة جديدة[3].

(ب) أما الحقيقة العلمية الغنوصية، التي يراها ابن عربي في الحقيقة المحمدية "فإنه يرى فيها من جانب الولاية، أنها انتهت إلى خاتم الأولياء، وخاتم الأولياء عنده، هو مصدر كل علم وكل حقيقة على ما تقدم، حتى أن خاتم الأنبياء لا يأخذ علمه، إلا من مشكاة خاتم الأولياء "فالمرسلون من كونهم أولياء، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء"، وذلك حسب نظريته في خاتم الأولياء[4].

وقد انتقلت هذه النظرية من ابن عربي إلى بقية الصوفية، وتشربها الجو الصافي بذلك الغلو الذي نجده عند ابن عربي، ومن أبرز من تأثروا بها، عبد الكريم الجيلي المتوفى سنة ٨٣٢هـ[5] والذي بلغ بهذه النظرية مبلغاً أشد، وأكثر تفصيلاً مما رأيناه عند ابن عربي، والذي تجلى في نظريته في الإنسان الكامل، وأنه محور الوجود كله به بدأ، و يحفظ، فوصل بذلك إلى التصريح بأن محمداً (صلى الله عليه وسلم) هو الوجود وهو الله. يقول في ذلك: "إن الله خلق الصور المحمدية من نور اسمه البديع القادر، ونظر إليها باسمه المنان القاهر، ثم تجلى عليها باسمه اللطيف الغامر، فعند ذلك تصدعت لهذا التجلي صدعين، فصارت كأنها قسمت نصفين، فخلق الله الجنة من نصفها المقابل لليمين.. ثم خلق النار من نصفها المقابل للشمال، ثم خلق الله صورة آدم عليه السلام نسخة من تلك الصورة المحمدية..."[6] ثم يقول متحدثاً عن محمد

---

(١) أنظر أيضاً: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٢، ص٢٩٥- ٢٩٦، أعلام الإسماعيلية، ص١.

(٢) أنظر التعليقات على الفصوص، ص٣٢١.

(٣) نفس المصدر ص٣١٩.

(٤) أنظر: الفصوص: الفص الشيثي، ص٩٤- ٩٥، وأنظر تفصيل هذه الفكرة في كتاب (ولاية الله والطريق إليها)، ص٩٥، وقارن: التصوف الثورة الروحية، ص٣٠٩- ٣١٠، وعنقاء مغرب، ص١٧-٢٠، ص٧١-٧٩.

(٥) أنظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص٢٤٩-٢٥٠.

(٦) الإنسان الكامل، ج٢، ص٣٨-٤٧، القاهرة ١٣١٦هـ.

(صلى الله عليه وسلم) كإنسان كامل "اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين. . . وهو مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، والسفلية بكثافته. . ."(١) ومن هنا كان الإنسان الكامل عنده هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية، "استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي" فمثاله للحق سبحانه مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها(٢)، ثم يصل من وراء ذلك إلى الانسياق الذي هو الخلق باعتبار ظاهره وهو الحق باعتبار باطنه، فالوجود منقسم بين باطن وظاهر، "وهو المراد بمحمد (صلى الله عليه وسلم) ولاثم غيره، فهو المعتبر في المرتبتين، وهو الوجود في المملكتين. فهو الحق، وهو الحق"(٣).

وهذا غلو في الأنبياء. وفي محمد (صلى الله عليه وسلم)، لا يقرهم عليه كتاب، ولا سنة. ومقام النبي (صلى الله عليه وسلم) كما أرشدنا الله ورسوله إليه هو غير هذا، هو في تعظيمه كبشر ورسول كما تشير إلى ذلك الآية "قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي إنما إلهكم إله واحد"(٤)، وتقف في النظرة إليه، عند حد الاقتداء به، وإتباعه في كل ما جاء به وما يتصل بشخصه، وما يتصل بالعقائد والعبادات والتشريعات، وأن الشهادة به ركن من شهادة الإسلام، والدعاء له بالصلاة عليه، أمر لازم، من لوازم الإيمان كما قال تعالى: "إن الله وملائكته، يصلون على النبي يأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما"(٥) وأن دينه قائم إلى قيام الساعة فإذا نظرنا إلى بعض الأحاديث التي تشير إلى قدمه (صلى الله عليه وسلم)(٦)، فإنما ذلك في حدود قدمه في علمه تعالى أي في الوجود الكتابي العلمي لا العيني(٧)، والآية التي يمكن أن يستدل بها

---

(١) نفس المصدر، ص٦١-٦٣.

(٢) نفس المصدر، ص٦٣.

(٣) الإنسان الكامل، ج١، ص١٠٩- ١١٠.

(٤) سورة الكهف، الآية الأخيرة.

(٥) سورة الأحزاب، الآية: ٥٦.

(٦) كالأحاديث التي تقدمت، وانظر أحاديث أخرى في ذلك نبه ابن تيمية على عدم صحتها في مجموعة الرسائل والمسائل، ج٤، ص٨- ٩- ١٠- ١١.

(٧) نفس المصدر، ص٩.

البعض على قدمه (صلى الله عليه وسلم) حقيقة وأنه حقيقة محمدية بالمعنى الميتافيزيقي بناءً على ذلك، وهي: "وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أقررتم، وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا، قال: فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين"[1] هذه الآية تشير إلى وجوب اتباع أتباع الأنبياء له (صلى الله عليه وسلم) كما آمن به أنبياؤهم من قبل أن يوجد، أو على فرض أنه لو بعث وهم موجودون، لوجب عليهم الإيمان به[2]، كما أن هذا من باب بيان عموم رسالته (صلى الله عليه وسلم) وعدم خصوصها كبقية الأنبياء السابقين، وبهذا، فالأنبياء ليسوا حقائق كونية بهذا المعنى الميتافيزيقي الذي تذهب إليه الإسماعيلية، أو من تأثروا بها، وليس وراء هذا إلا الغلو في الأئمة والأولياء والسمو بهم إلى مكانة الأنبياء، أو أكثر كما هي نظرية ابن عربي في خاتم الأولياء.

وهكذا بلغ التطرف أقصاه بهذا النوع من المتصوفة، فاغتروا بهذه الأسس التي قاموا عليها الوحي والنبوة، وأعلنوها على أنها نظريات علمية لتجارب موضوعية ولكنها لا تعدو أن تكون تكهنات تأثروا فيها بالفلسفات الأجنبية، أو من تجارب شخصية ذاتية لاحظوها في أنفسهم، وقاموا بها بتلك الطريقة النفسية الانطوائية التي تعتمد على التغيرات الطبيعية للجسم والتي لا تخضع إلا لانحراف المزاج واضطراب الأعصاب[3].

وأتوا بعد ذلك يقدمونها، كأولياء هادين، وحكماء متصوفين يعلنون بها عن أنفسهم، ويتقدمون بها كنماذج مائلة في أشخاصهم يستدلون بها على النبوة وإمكانها. ولكنهم قد أبطلوا النبوة حيث ظنوا أنهم يثبتونها ونزلوا بها من مستواها الرفيع الذي يجب أن يكون لها، ولهذا قال ابن تيمية عن هذه الأسس "إنها تحصل لخلق كثيرهم دون رتبة الصالحين، فضلاً عن النبوة" "ولهذا كانت النبوة عندهم مكتسبة"[4].

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٨١.

(٢) تفسير ابن كثير، ج٨، ص٥٥-٥٧، طبعة أنسب.

(٣) أنظر مجموعة في الحكمة، ص١٠١- ١٠٣، الإشارات، ص٧٧٧، معارج القدس المنسوب إلى الإمام الغزالي الطبعة الأولى سنة ١٩٢٧م.

(٤) شرح العقيدة الأصفهانية، ص٩٣- ٩٤، قارن هياكل النور السهروردي، ص٨٥-٨٧، مجموعة في الحكمة الإلهية، ص١٠٥-١٠٦، ص٥٠٢-٤٥٠، ص١١٣-١١٤، ص٧٣.

٢- المعجزات عند متفلسفة الصوفية:

اتفق جمهور الصوفية على نسبة المعجزات التي تقع على يد الأنبياء إلى الله سبحانه وأنه هو الذي يعطيهم إياها، أو يقوم لهم بها[١]. ولكن شذ عن ذلك من تأثروا بالاتجاهات الإشراقية التي سرت في الفكر الإسلامي، فأسندوا المعجزات إلى قوة النفس، تجعل صاحبها ذا قدرة على التأثير في الكون وفي الغير.

وقد بدأوا ذلك بتعليل كرامات الأولياء فقالوا بأنها ترجع إلى همة الولي وقوة تأثيره. وقد ظهر ذلك في وقت مبكر في تاريخ التصوف، قيل كان الفضيل بن عياض على جبل من جبال منى. فقال: "لو أن ولياً من أولياء الله تعالى أمر هذا الجبل أن يميد لماد، قال فتحرك الجبل، فقال اسكن لم أردك بهذا، فسكن الجبل"[٢]. ويروي القشيري أيضاً أن عبد الواحد بن زيد، قال لأبي عاصم البصري كيف صنعت حين طلبك الحجاج؟ قال: "كنت في غرفتي، فدقوا على الباب، فدخلوا فدفعت بي دفعة، فإذا أنا على أبي قبيس بمكة"[٣].

ونجد تلك القوة النفسية عند ذي النون المصري أيضاً. يروي القشيري عن أبي جعفر الأعور قال: "كنت عند ذي النون المصري، فتذاكرنا حديث طاعة الأشياء للأولياء، فقال ذو النون: "من الطاعة أن أقول لهذا السرير يدور في أربع زوايا البيت، ثم يرجع إلى مكانه، قال: فدار السرير في أربع زوايا البيت وعاد إلى مكانه"[٤]، وهكذا إلى أمثال ذلك كثير.

وهم قد نظروا إلى قوة التأثير هذه، على أنها تغيير من حالة إلى حالة أخرى حسب نظريتهم في المعرفة وأنها تطوير في النفس ويظهر أن هذه الفكرة قد جاءتهم أيضاً من علم الكيمياء، وخاصة أن هذا العلم كان يعد من فروع السحر في المذهب الأفلاطوني الجديد[٥]، ولذلك وجدنا ذا النون هذا يمارس علم الكيمياء، ويشتهر عنه العمل به، إلى جانب اشتغاله بدراسة النقوش المصرية القديمة، وحل رموزها، وكانت مصر القديمة، مهد علوم الكيمياء

---

(١) الرسالة القشيرية، ص١٥٨-١٥٩، التعرف لمذهب أهل التصوف الكلاباذي الطبعة الأولى بتحقيق محمود أمين النواوي، ص٨٩-٩٠، الكواكب الدرية ورقة (٢-٣-٤-٥) مخطوطة بدار الكتب.

(٢) القشيرية، ص١٦٧.

(٣) نفس المصدر.

(٤) القشيرية، ص١٦٧.

(٥) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١١.

والسحر وعلوم الأسرار"[1] ومن المعلوم أن الحلاج، صاحب الحيل، والمخاريق والذي بلغ به الأمر أن ادعى إحياء الموتى، كان يمارس هذا العلم أيضاً وينسب إليه[2]. وقد نسب إليه "إحياء عدة من الطير" وأنه كان يقول لأصحابه: "أنت نوح، وأنت موسى، وأنت محمد، قد أعدت أرواحهم في أجسادكم، كما ينسب إليه من المخارق التي لا تحصى[3].

هذه فكرة قد أخذوها في الكرامات والمعجزات عن علم الكيمياء، والسحر والطلاسم. وادعوا لأنفسهم وقد أرادوا أن يلبسوها ثوباً دينياً يرضى عنه الناس فأضافوا هذه الأعمال، إلى اسم الله الأعظم[4]، وأعلنوا أنهم به يأتون ما يأتون من هذه الأعمال، وأن ما يظفر به بعد المجاهدة والرياضة، فإنه يتحقق فيه ذلك الحديث القدسي الذي يروونه: "عبدي أطعني تكن ربانياً تقول للشيء كن فيكون" وجعلوا هذا الأمر (كن) الخاص بالذات الإلهية، شعاراً للواصلين وأصحاب المعرفة منهم، حتى قال بعضهم "إنه يعطي كن أي شيء أراد فيكون"، وأنه "لا يعزب عن قدرته ممكن كما لا يعزب عن قدرة ربه محال"[5].

وقد رأيناهم ينسبون بدء اكتشاف اسم الله الأعظم، إلى عصور الزهد أي قبل ظهور التصوف كمذهب مكتمل فينسبونه إلى إبراهيم ابن أدهم المتوفى سنة ١٦٢ هـ ويقولون أنه تعلمه من داود عليه السلام[6]. ولكن المغيرة ابن سعيد العجلي المقتول سنة ١٦٩ هـ أحد غلاة الشيعة الأولين ، ادعى معرفته والعمل، وادعى معه الغلاة في إظهار معجزاتهم، مما يدل على أن الصوفية، قد أخذوا فكرة قوة التصوف في الكون وفي الغير، عن غلاة الشيعة، وخاصة أن هؤلاء، وهؤلاء ينتسبون إلى ممارسة علم الكيمياء[7].

---

(١) نفس المصدر، ص٩-١٢، الصلة بين التصوف والتشيع، جـ١، ص١٩٧، جـ٢، ص٣٣.

(٢) نفس المصدر، جـ٢، ص٤٠-٤٨-٤٩.

(٣) نفس المصدر، جـ٢، ص٤٦-٤٨، المغني للقاضي عبد الجبار، جـ١٥، ص٢٦٩-٢٧٧.

(٤) الرسالة القشيرية، ص٨، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٢، الصلة، ص١٣١-١٣٣، جـ٢، ص٤٨-٤٩-٥٧-٥٨.

(٥) في التصوف الإسلامي، ص١٢، الصلة الصفحات المتقدمة النبوات لابن تيمية، ص٢٦٧، وهذا الحديث القدسي الذي يدعونه ويدعون أنه قدسي لم يلبث في كتب السنة الصحيحة.

(٦) القشيرية، ص٨، في التصوف الإسلامي، ص١٢.

(٧) الصلة، جـ٢، ص٤٠-٤٨-٤٩، جـ١، ص١٣٣-٢٣١.

فهذه فكرة دخيلة على الإسلام، ويرى الدكتور أبو العلا عفيفي، أن لها صلة ببعض الآراء المزدكية التي كانت منتشرة في خراسان، ونقلها إلى الأوساط الصوفية أمثال الترمذي، والحلاج. وربما كانت متصلة أيضاً بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة المتأخرة، ونقلها عن هذا المصدر إلى التصوف ذو النون المصري الذي كان مشهوراً بعلم الأسرار[(١)]. ويذكر (نيكولسون) أن هذا الاسم الأعظم، قد ذكر في مؤلف قبطي عن المذهب الغنوسطي[(٢)] ويحدد لنا الحكيم الترمذي اسم الله الأعظم فيرى أنه لفظ الجلالة (الله) فهو أول أسمائه "وهو أول ما بدا من العلم، وهو أصل الكلام، وهو الكلمة التي تعلمها آدم عليه السلام، فعلم بها الأسماء كلها واطلع بذلك على سائر العلوم، فقد برز هذا الاسم من ذات الله، كما برزت صفاته، ثم برزت من هذا الاسم سائر الأسماء لسائر الصفات، وبرزت المخلوقات من الصفات حسبما وضع فيها من الفعل والصنع والتدبير "لذلك شمل العلم بهذا الاسم كل معلوم" وكلما اتسعت معرفة الولي بعلم الأسماء كلما اتسع محيطه من المعلومات[(٣)] فمعرفة الوالي أو اطلاعه على اسم الله الأعظم بناء على ذلك قد تكون عند الصوفية، هي اطلاع الله له على ما يشتمل عليه (الاسم) من العلوم والمعارف.

وفكرة احتواء اسم الله لسائر الأسماء، ثم بروز المخلوقات من هذه الأسماء، هي فكرة ابن عربي المتقدمة عن الأسماء الإلهية، وأثرها في الإيجاد والخلق، وهي فكرة مقبولة دينياً.

ولكن الصوفية قد برأوا، أن الذي يعرف ذلك ويصل إليه، يصبح من المعرفة بمكان، وأنه قد صار علمه من علم الله، فيستطيع أن يتصرف تصرف الله، وأن يعطي (كن) أي شيء فيكون كما قالوا بذلك في الحديث المتقدم، وكما قال الحلاج "لا يأمر شيئاً إلا أطاعه ويصير فعله إلهياً"[(٤)].

ولكنا وجدنا أبا يزيد البسطامي يخالف في تحديدهم اسم الله الأعظم فقد قصره على اسم خاص ورأى أن أسماء الله كلها واحدة، فقال: "أروني الأصغر حتى أريكم الأعظم، أسماء الله كلها عظيمة، فما هو إلا الصدق: أصدق وخذ أي اسم شئت فإنك تفعل به ما شئت". وفي

---

(١) التصوف الثورة الروحية في الإسلام الطبعة الأولى (٢٩٩).

(٢) في التصوف الإسلامي، ص١٢، الهامش رقم (٣).

(٣) الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، ص٣٢٧، قارن: ابن سبعين، ص٤١، الرسائل.

(٤) المغني للقاضي عبد الجبار، جـ١٥، ص٢٧٠، قارن: ابن سبعين نفس المصدر.

رواية أخرى أنه قال له: رجل علمني اسم الله الأعظم قال: "ليس له حد محدود، وإنما هو فراغ قلبك لوحدانيته، فإذا كنت كذلك، فارجع إلى أي اسم شئت فسر به من المشرق إلى المغرب"[1].

ويرى ابن تيمية أن هذا أثر من آثار القول بالحلول والاتحاد، وإلهية بعض البشر. فصاروا يجعلون ما هو من خصائص الربوبية، لبعض الناس"[2].

فقوة التصوف هنا للأولياء ظاهرة، وقد انتقل بها السهروردي من الأولياء إلى الأنبياء، فجعل معجزاتهم من هذا القبيل. وهو إلى جانب تأثره بهذه الأفكار الصوفية البسيطة قد فلسفت ذلك، بناء على ما يعتنقه من نظرية المعرفة الإشراقية على طريقة الفلاسفة من ابن سينا[3] وغيره.

فالسهروردي يرى أن النفس غير منطبعة في البدن وأن صلتها به صلة تأثير وتصرف، لا صلة تماس، وامتزاج[4] فهي بالنسبة للبدن تشبه أن تكون نفساً للعالم تحركه وتدبره، على غرار ما يقول ابن سينا، وأفلاطون وأفلوطين[5]، "فلا عجب أن يكون لبعض النفوس قوة إلهية تكون بقوتها كأنها نفس العالم يطيعها العنصر طاعة بدنها لها، سيما وقد علمت أن جميع العنصريات، وجميع الأجرام مطيعة للمجردات"[6].

فإذا قويت النفس بالرياضة والمجاهدة، ووصلت إلى حالة التجرد، اتصلت بالعقل الفعال، وتعدى تأثيرها بدنها إلى العالم وما فيه. ولذلك فإنه "قد يشاهد من الأنبياء والمجردين إلى ربهم أعمال خارقة للعادة كحصول طوفانات باستدعائهم وزلازل... الخ. واستهلاك أمة فجرت و(عتت عن أمر بها)، واستشفاء المرضى، واستسقاء العطشى الخ"[7].

---

(١) الصلة، جـ٢، ص٥٩-٦٠.

(٢) النبوات، ص٢٦٧، انظر أيضاً: الدكتور محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٨.

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٨-١٩٦-٢٠٠-٢٠٣.

(٤) مجموعة في الحكمة الإلهية (التلويحات)، ص٩٧.

(٥) دراسات، ص٢٠٣، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨٤-٨٥، ص٢٩٢، التساعية الرابعة، ص١٠٣-١٠٤.

(٦) التلويحات، ص٩٧.

(٧) التلويحات، ص٩٧.

وهذه الأحوال كما تكون بالتعويد والرياضة للأولياء، فإنها بالفطرة للأنبياء فالتعليل هنا واحد للكرامات والمعجزات، ومن شأن الولي حينئذ أن يصل إلى ما وصل إليه النبي بالرياضة والمجاهدة "فإذا ازدادت النفس في التجرد والتشبه بالمبادئ ازدادت قوة"(١).

ويبرر السهروردي هذا التعليل النفسي للكرامات والمعجزات بما نراه في أنفسنا في الحياة اليومية "فإنا نعلم أنا إذا كنا على طرب وهزة نعمل ما نتقاصر عن عشر حين زالت هنا" وأولي بذلك حالة النفس في اتصالها بجبريل أو العقل الفعال "فما ظنك بنفس طربت باستهزاز علوي واستضاءت بنور ربها؟ فحركت ما عجز عنه النوع، وقد اتصلت على الأفق المبين بذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين"(٢).

هذا هو الأساس في الكرامات والمعجزات عند السهروردي، وهو يسير في ذلك على قدم ابن سينا، ويجعل هذا تفسيراً للسحر أيضاً، وليس هناك من فاصل بين النوعين، إلا أن الساحر يستعمل هذه القوة في الشر والنبي أو الولي يستعملها في الخير، كما أنه يجعل النيرنجات والطلسمات بناء على هذا الأساس من هذا القبيل، ويكاد يتبع ابن سينا في ذلك حتى في ألفاظه وترتيب عباراته "ومن موجبات خوارق العادات والنيرنجات وهي الخواص كجذب المغناطيس للحديد، والطلسمات، وهي من أمزجة أرضية، مخصوصة بهيئات وضعية، أو قوى نفسية أرضية مخصوصة بأحوال فلكية أو انفعالية بينها وبين قوى سماوية مناسبة توجب آثاراً غريبة"(٣).

ولقد تأثر ابن عربي أيضاً بهذا التيار الإشراقي في مسألة المعجزات والكرامات، وجعل الاثنين من باب التصرف بالهمة، فالولي يشترك مع النبي في أمور منها "الفعل بالهمة"(٤)، غير أن الولي قد يترك هذا الفعل لله من باب كمال المعرفة إن شاء أجراه، وإن شاء منعه "وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً فكلما علمت معرفته نقص تصرفه بالهمة"(٥) ويعلل ابن عربي بأنه يرجع إلى

---

(١) التلويحات، ص٩٧.

(٢) نفس المصدر والصفحة. قارن: ابن سينا في دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠١، والآيات: سورة النجم (٢٣-٢٠-٢١).

(٣) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٩٨، انظر أيضاً: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠٤-٢٠٥.

(٤) الفتوحات، ص١٩٥، طبعة بولاق الأولى.

(٥) فصوص الحكم، ص١٢٧-١٢٨.

تحقق العبد بمقام العبودية، فلا يرى لنفسه شأناً يذكر، كما أنه يكون قد وصل بهذا المقام، إلى إدراك الوحدة الوجودية "أحدية المتصرف، والمتصرف فيه، لا يرى على من يرسل همته"[1] وما نراه لبعض الأولياء والعارفين من الكرامات، فإنما هو عن جبر واضطرار "فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي، وجبر لا اختيار"[2] "قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين: إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه تطرفاً" ويعلق ابن عربي على ذلك، بأن هذا لسان إدلال، "وأما نحن فما تركناه تطرفاً، وإنما تركناه لكمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار"[3].

هذا بالنسبة للولي، وأما النبي فهو دائماً يترك التصرف لكمال معرفته وقد قال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام- عن أمر الله له بذلك- "وما أدري ما يفعل بي وبكم إن اتبع إلا ما يوحى إلي" "فالرسول بحكم ما يوحى إليه به ما عنده غير ذلك فإن أوحي إليه بالتصرف بجزم تصرف، وإن منع امتنع، وإن خيِّر اختار ترك التصرف"[4].

ومع أن النبي أولى بهذا المقام من الولي إلا أنه يطلبه "في الظاهر لأن للرسول الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم، فإن في ذلك هلاكهم"[5].

ولهذا السبب عدل لوط عليه السلام عنها حين طلب حماية الله له من قومه وقال: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ أي بل آوي إلى ركن شديد، وهو الله سبحانه[6].

ويسري هذا أيضاً على سليمان عليه السلام، وإن كان الله قد اختصه بتسخير الريح له ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاء حَيْثُ أَصَابَ﴾[7].

---

(١) نفس المصدر، ص١٢٨، قارن: الفتوحات المكية، جـ٢، ص٤٨٩.

(٢) الفصوص، ص١٢٩.

(٣) الفصوص، ص١٢٩، الفتوحات الطبعة الأولى، جـ٢، ص٤٨٩.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفس المصدر، ص١٣٠.

(٦) الفصوص، ص١٢٧، قارن الفتوحات، جـ٢، ص٤٩١.

(٧)، ص٣٩.

"فما هو من كزنه تسخيراً، فإن الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾، فما اختص سليمان- إن عقلت- إلا بالأمر من غير جمعية ولا همة، بل بمجرد الأمر"، والتسخير لله[1].

ويؤكد ابن عربي ذلك ولكن مع التزامه بالأساس الذي يراه في المعجزات فيقول: "وإنما قلنا ذلك، لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية، وقد عاينا ذلك في هذا الطريق، فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر. لمن أراد تسخيره من غير همة ولا جمعية"[2].

وكذلك الأمر في جانب عيسى عليه السلام، فإن ما اختص به من خلق الطير وإحياء الموتى، وشفاء المرضى، لم يكن بهمة، ولا جمعية، وإنما كان بإذن الله وبأمره حقيقة، كما ذكرت الآية، وعلى ظاهرها[3]، "فكان الإحياء لله والنفخ لعيسى"، "كما كان النفخ لجبريل، والكلمة لله" في خلق عيسى[4].

ومرجع ابن عربي في نسبة المعجزات لله سبحانه، هو ما سبق أن ذكره في فكرة الخلق، وهو "أن الموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ، وأن مفتاح وجودها هو قوله تعالى (كن) فإنها عن (كن) و(كن) كلمة الله" فالموجودات هي (كن) وهي كلمات الله وكلمات الله لا بد أن تتحقق وأن تظهر في الوجود، أي لا بد أن يظهر الله، وأن يرى موجوداً في كلماته، وأسمائه أو مخلوقاته[5]. وهذا هو الخلق، وهذا هو التصريف في الكون لله، ولله وحده.

وهذا هو مذهب ابن عربي الحقيقي في عناصره المتكاملة، الخلق لله والكرامات والمعجزات لله[6]، وإن كان قد تأثر بعض التأثر بالإشراق في أحد جوانب المعجزات والكرامات، وهو قوله (بالهمة وقوة التصرف)[1]، واستعمال الولي لها في بعض الأحيان.

---

(١) الفصوص، ص١٥٨.

(٢) نفس المصدر، ص١٥٨.

(٣) "ورسولاً إلى بني إسرائيل، أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير، فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله، وأبرئ الأكمة والأبرص وأحي الموتى بإذن الله" آل عمران آية (٤٩).

(٤) فصوص الحكم، ص١٣٩.

(٥) فصوص الحكم، ص١٤٢.

(٦) انظر الفتوحات، جـ٢، ص٤٩٠-٤٩١.

هذه هي فكرة الصوفية ممن تأثروا بالإشراق عن الكرامات، والمعجزات، رأيناها، إلى جانب ما فيها من إسفاف بالمعجزة والكرامة، أنها تسوي بينهما ثم تسوي بين هاتين وبين أعمال الكهان وشعوذة السحرة وأصحاب النيرنجات، وفي هذا من الخطورة ما فيه فإن التصوف ألصق بالدين من الفلسفة، وله جاذبية في أوساط العامة، والمثقفين ثقافة دينية غير متعمقة، ولذلك كان أطول عمراً، وبقي في العالم الإسلامي وفي الفكر الإسلامي إلى اليوم. والخطر فيه أن يظل على تلك الصلة القوية- والقديمة- بالفلسفة، والتي تقدمت لنا فيما سبق. وتطور العلم الطبيعي وتقدم الحضارة وازدهار الفن، لن يحول، وليس بحائل دون ذلك ما لم نصحح أصوله، ونوجهه توجيهاً قرآنياً وسنياً، أو توجيهاً فطرياً أصيلاً. فقد رأينا هذه الأفكار الغنوصية القديمة، تحيط بالكرامة والمعجزة في هذا العصر الحديث عند أقطاب التصوف العلماء. وهذا هو الإمام (محمد ماضي أبو العزائم)[2] يعرض علينا تلك الأفكار في تفسيره الكبير للقرآن الكريم المسمى (بأسرار القرآن) فيقول: "وتأثيرات النفوس في عالم المادة عجيب جداً، وأعجب منه تأثيرات الأرواح، فإن أرواح المرتاضين في حصون الشريعة لها إطلاق التصريف في العالم السفلي والعلوي" ثم يفسر المعجزات صراحة بذلك فيقول: "وقد ورد في القرآن ما يؤيد هذا، وهو: شق القمر، وفلق البحر، ونزول الملائكة لنصرة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)"[3].

---

(١) الفتوحات، جـ٢، ص٤٨٩-٤٩٠.

(٢) من علماء هذا القرن ومؤسس الطريقة العزمية الحالية توفي سنة ١٣٥٦هـ.

(٣) أسرار القرآن، جـ١، ص١٢٤، الطبعة الأولى، القاهرة دون تاريخ مطبعة محمد خلف.

الفصل الخامس

القول بأن النبوة مكتسبة

تمهيد

تبين لنا فيما تقدم أن آراء هؤلاء المتصوفة الإشراقيين في النبوة، قد قامت على نظرية المعرفة الإشراقية وعلى نظرية الفيض، وأن النبوة عندهم ما هي إلا تطوي النفوس البشرية حتى تصل إلى أفق الملائكة[1] وهاتان النظريتان باطلتان في نفسيهما ومن وجهة النظر العلمية أيضاً.

وقد أثبت بطلان هاتين النظريتين في موضع آخر ونريد الآن أن نناقش هذه الآراء في النبوة والوحي من وجهة النظر الدينية، ثم نقدم الفكرة التي نراها صحيحة، والتي يقرها القرآن الكريم والسنة النبوية.

وقد لاحظنا فيما تقدم أن متفلسفة الصوفية يكادون يقولون بأن النبوة مكتسبة مثل الولاية، وليست فطرية وباصطفاء من الله، وأن الوحي نفسه في بعض الحالات، جاء من تطوير النفس، وإعدادها، فينعكس على صفحتها ما في العقول والنفوس من معان وأخبار، فليس الوحي بناء على ذلك من عند الله.

كما تبين لنا أنهم سووا بين الأنبياء، وبين الكهان والسحرة والمجانين وأولياء الصوفية والمرضى، وذلك حين فسروا علوم الأنبياء بما فسروا به غيبيات هؤلاء، وحين أسندوا إلى الفريقين القدرة على التأثير في الطبيعة والكون بقوة النفس الذاتية، وجعلوا هذا تفسيراً لمعجزات الأنبياء وبقية الخوارق الأخرى. وهذا ضرب من الزراية بالمعجزات، وإنكار تدخل العناية والقدرة الإلهية فيها، توصلاً إلى إلغائها وإبطالها[2].

ونبدأ بمناقشة النقطة الأولى وهي (اكتساب النبوة).

والقول بهذا نوع من الاستخفاف بالنبوة، يرده واقع النبوة وحياة الأنبياء فحياتهم في طفولتهم، وشبابهم قبل أن يرسلوا، تثبت أن النبوة محض اختصاص من الله وأن الرسل

---

(١) انظر: الإشارات لابن سينا، ص٧٥٢-٧٦٥-٨٢٩-٨٣٤-٨٨٦.

(٢) انظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠٠-٢٠٥.

والأنبياء، أنبياء من طفولتهم، وأن أحوالهم وسلوكهم وعقيدتهم قبل النبوة، مثل أحوالهم بعدها[1].

وقصص الأنبياء في القرآن الكريم خير شاهد على ذلك، وخير مرجع نرجع إليه في التعرف على النبوة والأنبياء فعيسى عليه السلام يخاطب الناس، وهو لا يزال في المهد صبياً، وينبئهم بأنه نبي، وأنه بار بوالدته، وأن الله قد آتاه الكتاب، وجعله مباركاً أينما كان، وأوصاه بالصلاة والزكاة ما دام حياً، وتتحقق نبوآته كلها، ولا يخذله في موقف من المواقف أراد قومه إحراجه فيه[2].

ويوسف عليه السلام قد تنبأ له والده، وهو لا يزال صغيراً بأنه سيكون نبياً، وذلك لما لاح عليه من دلائل النبوة في سلوكه وتصرفاته، ثم تستمر هذه الدلائل مصاحبة له وتدل عليه وعلى نبوته، كما تجلى في موقفه من امرأة العزيز، ثم شهادتها له في النهاية بأنه من الصادقين، وأنها ورفيقاتها ما علمن عليه من سوء.

وكما تجلى ذلك أيضاً في سلوكه في السجن مع رفقائه، وتسميتهم له بالصديق، وهكذا، إلى نهاية القصة كما ذكرتها سورة (يوسف)، وهي من أروع الأمثلة على سمو من اختاره الله لرسالته، ويقينه الكامل بأنه مع الله في كل ما يمر به ويفعله، وظهور الحق على الباطل في مختلف أدواره وتعاقبها[3].

وذلك دون أن يمر برياضة الفارابي وابن سينا والسهروردي، وتطويرهم[4].

وموسى عليه السلام يرينا النبوة الفطرية، في أسمى مظهر للإيمان والتجاء إلى الله، فيما يمر به من أزمات، فلا يدعو الله، وهو مطارد من مصر بقوله: ﴿رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[5]،

---

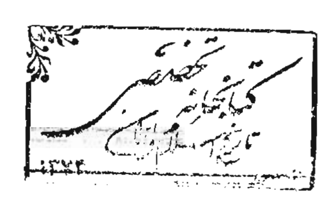
(١) قارن: النبوة والأنبياء في ضوء القرآن الكريم لأبي الحسن الندوي، ص٨، النبوة والأنبياء لمحمد علي الصابوني، ص١٠-١٥-١٦.

(٢) ينظر كل هذا بالتفصيل في سورة آل عمران آية (٣٣-٤٣)، المائدة آية (١٠٩-١٢٠)، مريم آية (١٦-٣٥)، قارن: النبوة والأنبياء للصابوني، ص٢٠٧-٢٠٨-٢٢١.

(٣) القرآن الكريم: سورة يوسف، قارن النبوة والأنبياء للصابوني، ص٢٦١-٢٧٠-٢٧١.

(٤) انظر: فتح القدير (تفسير الشوكاني)، ج٣، ص١٣.

(٥) سورة القصص آية (٢١).



إلا ويستجيب الله دعاءه في نهاية رحلته إلى مدين على لسان نبي أسبق منه: ﴿لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[1].

وتسجل ابنة صاحب مدين عليه أهم صفات الأنبياء، فتقول لأبيها: ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾[2].

ولم يختلف سلوك الرسول (محمد صلى الله عليه وسلم) في طفولته، وما قبل الرسالة عن سلوك هؤلاء الرسل المتقدمين أو غيرهم، ولقد بلغ ذلك بقومه أن سموه (بالأمين)[3]. وهم القوم الذين شاعت فيهم كل رذيلة، وكل جبروت.

وتشهد له زوجه خديجة بالنبوة وأخلاق الأنبياء، قبل أن ينبأ بالفعل، وقبل أن يرسل[4]. وقد اجتمع له كل هذا بفطرة سليمة وتكوين أصيل صحبه في كل تصرف من تصرفاته، من سن الطفولة إلى أن بعث، ولم يكتسبه بخلوة ولا رياضة أو تعليم ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾[5]. فكان مؤمناً منذ طفولته يعرف الله حق معرفته فيتوجه إليه، ويعزف عن أصنام قومه.

كذلك لم يكن ذا عقد، أو مشكلة، اعترضت عليه طريق حياته، فأوى إلى العزلة، واتخذ حياة النسك، طريقاً إلى البحث عن اليقين، أو المعرفة حتى وصل إلى حالة العرفان التي يتحدث عنها ابن سينا، وشاهد فيها الملائكة، أو سمع أصواتهم، أو الذات العليا[6]، ثم جاءه الوحي بعد ذلك وإنما كانت تلك الحياة هي حياة النبوة كاملة غير منقوصة، حياة التجارة ورعي الغنم، حياة المشي في مناكب الأرض، والتأمل فيها، والأكل من رزقها، ومعايشة الناس بالإحسان إليهم وتقديم النفع لهم، وضرب المثل الأعلى للإنسان الأرضي الاجتماعي والكامل في الوقت ذاته.

---

(١) نفس السورة آية (٢٥).

(٢) سورة القصص، فتح القدير للشوكاني، جـ٣، ص١٦١-١٦٦، النبوة والأنبياء للصابوني، ص١٧٥-١٨٥.

(٣) السيرة النبوية لابن هشام، جـ١، ص١٩٤-٢٠٨.

(٤) صحيح البخاري، جـ١، ص٣، قارن: شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية، ص٨١، الفتاوى، جـ٥، المغني للقاضي عبد الجبار، ص٢٧٤، جـ٢٠.

(٥) سورة العنكبوت آية (٤٨).

(٦) الإشارات، ص٨٢٩-٨٣٤، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠١.

حياة قبل الوحي، لا تختلف عنها بعده، إلا فيما تستلزمه الحياة الجديدة التي أرادها الله للناس من نظم وتشريعات، ومع ذلك فالاختلاف يسير أو معدوم بالنسبة لسلوكه وأخلاقه بعد الوحي.

فليس هناك مجال بعد ذلك القول بأي جانب كسبي للنبوة أو اختيار فيها، وقصد إليها، كما أنه ليس هناك مجال للقول، بأن هناك من الأشخاص، أو الأولياء، أو الأقطاب من تعتبر حياته ومعرفته مثل حياة الأنبياء، أو أنه يصل إلى ما وصل إليه الأنبياء.

فقد وجدنا الأنبياء يدفعون إلى النبوة من الله سبحانه وتعالى دفعاً، وقد كانوا لا يعرفون عنها شيئاً حين تلقى إليهم لأول مرة. فنحن نعرف ماذا كان رد الفعل في نفس الرسول (محمد صلى الله عليه وسلم) حين جاءه الوحي لأول مرة[١]، وأن ورقة بن نوفل هو الذي عرفه أن هذا الوحي الذي أنزله الله على موسى.

وموسى عليه السلام يذهب إلى النار ليأتي منها بقبس، فيسمع نداء الله سبحانه ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾[٢]، ويخاف من ظهور المعجزة على يديه وتحول العصا ثعباناً، فيناديه الله سبحانه ﴿لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾[٣].

فهذا النداء الإلهي لموسى (ص) وموقفه منه هذا الموقف معناه أن موسى، لم يعد نفسه لأن يكون رسولاً، أو نبياً.

وحياة الأنبياء عموماً تدل على أنهم لم يعدوا أنفسهم، لكي يكونوا رسلاً، بل الله هو الذي أعدهم لذلك[٤].

ولذلك يجب أن ننظر فيما يقوله البعض مما يوهم أن النبوة سبقت بإعداد أو استعداد، وذلك مثل قول الإمام الغزالي تعليقاً على رياضات الصوفية وأنها تنتهج المعرفة والذوق الصوفي: "وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم، وكرامات

---

(١) قارن: السيد محمد رشيد رضا في رسالة التوحيد للأستاذ الإمام هامش، ص١٣٧.

(٢) سورة طه آية (٢١-٢٢)، انظر سورة القصص أيضاً: آية (٣٠) وما قبلها، تفسير الإمام الشوكاني، جـ٢، ص١٢٧.

(٣) سورة النمل آية (١٠)، سورة طه آية (٢١)، سورة القصص آية (٣١).

(٤) تفسير الشوكاني، جـ٢، ص١٢٧.

الأولياء- على التحقيق- هي بدايات الأنبياء، وكان ذلك أول حال رسول الله- عليه السلام- حيث تبتل، حين أقبل إلى جبل "حراء حين كان يخلو فيه بربه"[1].

وكذلك فيما يقوله الدكتور عبد الحليم محمود تعليقاً على ذلك، بأن هذه الفترة الأولى في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت فترة جهاد وصراع روحي هادئ حاول الرسول صلى الله عليه وسلم أثناءها "أن يحطم الحجب وأن ينفذ ببصيرته إلى عالم الغيب، فيصل إلى سدرة المنتهى، وانتهى هذا الجهاد بالرسالة والمعجزة التي غيرت مجرى التاريخ"[2].

وقد وقع في مثل هذا، السيد (رشيد رضا)، حيث قال معلقاً على خلوة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في غار حراء بأن ذلك "كان عملاً كسبياً، مقوياً لذلك الاستعداد الوهبي"[3].

فهذا غير ما توصف به النبوة ويوصف به الأنبياء، والسلوك الصالح لا يكون طريقاً إلى النبوة، ولكن النبوة هي السبب في ذلك السلوك. والذي كان يظهر على الأنبياء لم يكن عمداً ولا تعمداً إلى شيء وإنما كان لأجل السلوك ذاته، فهو إرهاص بالنبوة، وليس عملاً من أجل الوصول إليها. وقد قال الإمام محمد عبده في هذا الصدد: "إن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يكن يقصد الوحي ولا ينتظره"[4].

ثم إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يقصد من خلوته في غار حراء ما يقصده الصوفية من خلواتهم، وإنما فرض عليه ضلال قومه وما هم عليه من شرك أن ينتحي ناحية هادئة، يفكر فيها كيف يسلك في إصلاح هؤلاء. وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿ ووجدك ضالاً فهدى﴾.

فالضلال هنا، هو "الحيرة التي تلم بقلوب أهل الإخلاص فيما يرجون الناس من خلاص"[5].

---

(١) المنقذ من الضلال، ص١٣١.

(٢) مقدمة المنقذ، ص٢٢-٢٣، قارن إلى، ص٢٥.

(٣) الوحي المحمدي، ص٩٨.

(٤) رسالة التوحيد، ص١٣٧، انظر: مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، ج٥، ص٨٥.

(٥) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، ص١٣٦، تفسير جزء عم (سورة الضحى)، ص٨٤-٨٥، تفسير الشوكاني، ج٥، ص٤٤٥.

فهل في ذلك إعداد من جانب الرسول، أو استعداد، قام به ليصل بذلك إلى النبوة؟ كل ما في هذا هو روح المصلح وتفكيره وهو أخص صفات الأنبياء.

وهذه الخلوة كانت عادة دينية محبوبة في الجاهلية في شهر رمضان من كل سنة، والرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يفعل ذلك، إلا من باب الأخذ بأحسن العادات وكان قصده هو التفكير فيما يمكن أن يصلح به قومه كما تقدم[1] والتاريخ لم يحدثنا بأنه (صلى الله عليه وسلم) كانت له عبادة أخرى لا في خلوة ولا جلوة، إلى جانب ذلك التعبد السنوي في (حراء)، عدا طوافه بالكعبة تلك العبادة التي بدأها أبونا إبراهيم، وأكدت وجودها وطالبت باستمرار دعوة محمد (صلى الله عليه وسلم) بعد ذلك.

إذن لم يكن الرسول (صلى الله عليه وسلم) يطلب الرسالة أو النبوة، ولم يملك السلوك الحسن إلا لما فيه من نبوة قائمة بنفسه تنظر الإيحاء الإلهي والأمر بالرسالة ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُو أَن يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾[2]، "أي لكن ألقى إليك رحمة من ربك لم تكن ترجوها"[3].

ولذلك كان الوحي مفاجأة ومباغتة له[4]، وجاءت رواية مسلم بهذا التعبير: "حتى فجئه الحق"[5].

---

(١) سيرة ابن هشام، جا، ص٢٥١.

(٢) سورة القصص، آية: (٨٦).

(٣) السيد محمد رشيد رضا، ص١٣٧، هامش رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، الوحي المحمدي، ص٩٨-٩٩.

(٤) نفس المصدر المتقدم.

(٥) صحيح مسلم، جا، ص٩٧، قارن الوحي المحمدي، ص٩١.

الفصل السادس

فكرة الوحي النفسي وبطلانها

تمهيد

قد رأينا أن مدار الوحي عند هؤلاء الإشراقيين، على الاتصال بالعقل الفعال، وأن ذلك لا يكون إلا في حال قوة المخيلة، وهذا مبني عندهم على فكرتهم عن الملائكة أو العقول- كما يسمونها- فهم يرون أنها محرك غير متحرك[١]، وأن هذا مظهر كمال لها[٢]. أما نفوس الأفلاك فهي محركة متحركة، ولذلك كانت أقل درجة من هذه العقول[٣]، فاحتوت على الجزئيات فقط، واختصت العقول بالعلوم الكلية، ومن أجل ذلك كانت حركة هذه النفوس من أجل طلب الكمال، والتشبه بما فوقها من العقول[٤]، وقد قاسوا في ذلك النفوس الآدمية على هذه النفوس الفلكية: "وبعدهم (العقول) النفوس الفلكية المحركة شوقاً وعشقاً ووراءها النفوس البشرية، منها أولات المعارج من المقربين"[٥]، وحركة هذه النفوس البشرية التي تتصور في المجاهدة والرياضة إنما هو من أجل التشبه بما فوقها من العقول أيضاً، وأن تصير في جملتها[٦] وهذا هو قصدهم من فكرة التطوير، حتى إذا وصلت النفس إلى هذه الدرجة، فإنها تصبح في محاذاة هذه

---

(١) الإشارات، ص٨٦٢-٨٦٧، مجموعة في الحكمة للسهروردي، ص٦٤-٩١، حكمة الإشراق، ص٢٣٠-٢٣١-٢٤٠-٢٤١، هياكل النور، ص٦٤-٨٧.

(٢) هياكل النور، ص(٦٤)، مجموعة في الحكمة، ص٩١.

(٣) مجموعة في الحكمة، ص٩٠-٩٢، الهياكل، ص٦٤.

(٤) السهروردي مجموعة، ص٩٠-٩١، الإشارات لابن سينا، ص٨٦٢-٨٦٧.

(٥) السهروردي مجموعة، ص٩٠-٩١.

(٦) الإشارات، ص٧٦٢-٧٦٥.

العقول والنفوس، ويزول الحائل بينها وبينها، فينعكس على النفوس الآدمية، أو يشرق فيها، ما في تلك النفوس من علوم ومن أخبار[1].

فالوحي على هذا القول شيء يتولد في نفس النبي، أو صورة أو صور تشرق في نفسه وقت شدة الصفاء، وبعد أن تصل نفسه إلى نهاية الصقل دون أن يكون هناك اتجاه أو تنزل من جهة ملك الوحي على الإنسان على ما هو معروف في الوحي رأنه هو الذي يقصد الأنبياء ويتنزل عليهم، لا أنهم هم الذين يقصدونه ويطلبونه ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾[2].

فالوحي على هذا لا يعد وأن يكون مجرد خيالات نفسية. وإشراق ذاتي كما قال الفارابي: "وقد تبدو له هذه الحقائق على هيئة صور خيالية، وتلك هي المرتبة القصوى، أي مرتبة الأنبياء، ودونها مراتب عديدة متفاوتة"[3].

ويرى ابن تيمية أنه يلزمهم بناء على ذلك أن يجعلوا القرآن الكريم من كلام النبي (صلى الله عليه وسلم): "وهذا حقيقة قول منكر التوحيد الذي قال في القرآن: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾[4]، وهو قول المشركين عامة ﴿وَمَا قَدَرُواْ اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾[5] وسر هذا الخطأ أنهم لم يؤمنوا بما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف[6] من وصف الملائكة، وإنما آمنوا بما تحدثت به الفلسفات اليونانية والشرقية عن الروحانيات، أو العقول[7]، وأخضعوا ما يسمعون من اسم الملائكة في القرآن الكريم لأسماء هذه الفلسفات. على اختلاف

---

(١) انظر: آراء أهل المدينة، ص١٥-٣٢-٣٣، ص٢٥-٢٦، الإشارات، ص٨٦٢-٨٧١. مجموعة في الحكمة، ص١٠١، ص٤٦-٥٧-٥٨.

(٢) سورة مريم، آية: (٦٤).

(٣) ابن سينا: الإشارات، ص٧٥٢، مجموعة في الحكمة للسهروردي، ص٥٧-٥٨-١٢١، في النفس والعقل، ص٢٠٩.

(٤) سورة المدثر آية (٢٥)، والقائل هو الوليد بن المغيرة.

(٥) سورة الأنعام آية (٩١).

(٦) انظر: نقض المنطق، ص٩٩-١٠٧.

(٧) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨٣-٨٥، ص١٧٩، ص٢٥٠-٢٥١، ص٢٩١-٢٩٢، ص٢٤٥-٢٤٦، الملل والنحل، ص٦٧٣-٦٧٤-٨٧٤-٧٨٦-٨٢٤-٨٢٩، رسائل الكندي الفلسفية، جا، ص٣٩-٤٠.

فيما بينهم واضطراب في تحديد مسمى هذا القول[1]، "فأكثرهم جعلوها أعراضاً وبعضهم جعلها جواهر"، ومعنى أنها أعراض، أنها ليست حية ناطقة ليس لها شيء من صفات الملائكة[2].

وفي الواقع فإننا إذا نظرنا إلى العلاقة بين أسماء هذه العقول ومسمياتها، وجدنا أنها عندهم ليست جواهر، وإنما هي معان أقرب ما تكون إلى الخيال ليس فيها شيء من الحياة ولا من الإرادة، ولا مما تتصف به الملائكة التي تؤمن بها في الأديان السماوية، ومن أوصافهم لها "أنها أشعال نورانية يراها المرء في نفسه، لا خارجاً عن نفسه كما يرى النائم في منامه صوراً يخاطبها، وكلاماً يسمعه، وذلك في نفسه"[3].

وفي هذا المعنى يقول مؤلف مشكاة الأنوار: "وأما الأنوار العقلية المعنوية، فالعالم الأعلى مشحون بها، وهي جواهر الملائكة"[4] ثم يوضح حقيقة الوحي على هذا الأساس فيرى "أن الخيال الكثيف إذا صفي ورقق وهذب، وضبط، صار موازياً للمعاني العقلية وغير حائل عن إشراق نور منها"[5].

وبهذا فقد نفوا مبدأ الاصطفاء والاختيار في النبوة، وصارت تحصل لمن يتصل بالعقل الفعال "بسبب الاستعداد للأشخاص من غير أن يكون من الملأ الأعلى سبب يخص شخصاً دون شخص بالخطاب والتكليم"[6]، كما أنهم بذلك خرجوا على فكرة ختم الرسالة بمحمد (صلى الله عليه وسلم)، وأنه صار من الممكن "أن يرسل الله من بعده رسلاً" يعنون بهم الحكماء المتألهين كما ذهب إلى ذلك السهروردي المقتول[7].

كما أن في هذا أيضاً إنكار لمظاهر الرسالة والوحي- تلك المظاهر التي ثبتت تاريخياً ودينياً- محاولين تأويل الديانات الموحى بها تأويلاً يمسخها إلى مقامات صوفية كتأويلهم حديث الله

---

(١) نقض المنطق، ص١٠١.

(٢) نفس المصدر والصفحة، مقالة في معاني العقل للفارابي، ص٢١-٢٣-٣٧-٣٣-٣٨.

(٣) الفرقان لابن تيمية، ص٨٩، شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٠٩، بغية المرتاد، ص٢٠-٢١، الإشارات، ص٨٨١، ص١٠٣-١٠٤، من مجموعة في الحكمة للسهروردي.

(٤)، ص١٩٩.

(٥)، ص٢١٧.

(٦) شرح العقيدة. . لابن تيمية، ص١٠٨.

(٧) دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٨.

لموسى في ذلك المكان المقدس على أنه مرور بمقامات وأدوار تشبه مقامات الصوفية[1]، وأن ذلك كان رحلة خيالية من موسى عليه السلام ما أشبهها بالكوميديا الإلهية لدانتي، أو رحلة أبي العلاء المعري في رسالة الغفران أو عروج أفلوطين.

فليس هناك طور بمعنى الجبل كما جاء في القصة في القرآن الكريم، وإنما هو مثال لمنبع العلوم في تلك العقول ومصدر الكشف، وهو العقل الأول، والوادي مثال لبقية العقول وتوالي الفيض عليها وتنقله من عقل إلى آخر حتى تنتهي إلى "مفتتح الوادي وهو قلوب الأنبياء"[2] الخ.

ولكن القصة في القرآن صريحة، والأماكن التي ذكرت فيها لا يراد منها إلا ظاهرها وتحديد مكان هذا التكلم الحقيقي الواقعي المشهور عند أهل الأديان السماوية، والذي خص الله به موسى على جبل الطور، وقد تعاونت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على إثبات هذه المناجاة بكل حس وكل ظهور[3].

فكل قول على خلاف ذلك، فهو "من مقالات الصائبة المتفلسفة، الذين ليس عندهم الحقيقة كلام، ولا ملائكة تنزل به" وهو نوع من إنكار الوحي على ما تقدم[4]. والقرآن الكريم، قد رد هذا بأبلغ منطق: ﴿وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيراً وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُواْ أَنتُمْ وَلاَ آبَاؤُكُمْ قُلِ اللّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾[5].

---

(١) وذلك مثل مناجاة ابن الفارض التي يقول فيها:

آنست في الحي ناراً ليلاً فبشرت أهلي

إلى أن يقول:

وصرت موسى زماني قد صار بعضي كلي

الديوان، ص١٠٢، قارن: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٢-١٩٣.

(٢) مشكاة الأنوار المنسوبة للغزالي، ص٢٠٧-٢٠٨-٢١٠، ص٦٩-٧٠-٧٣، نشر الدكتور أبو العلا عفيفي، بغية المرتاد لابن تيمية، ص١٦، وما بعدها ونلاحظ هنا أننا أمام نظرية الفيض على حقيقتها.

(٣) والقصة ذكرت في سورة طه، والنمل والقصص بتعبير بعيد كل البعد عن الرمزية وكذلك في بقية السور الأخرى قارن: بغية المرتاد لابن تيمية، ص٨٠، وما بعدها، شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٠٧-١٠٨.

(٤) انظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٢-١٩٣.

(٥) سورة الأنعام آية (٩١)، ينظر شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٠٨، بغية المرتاد، ص٨٠-٨١-٨٢.

وهذا التأويل الذي قالوه في مناجاة موسى عليه السلام. ليس إلا قياساً منهم، على حالات الجذب، والعروج الصوفي الذي يشير إليه ابن الفارض في الديوان والسهروردي في كتبه[1]، وأبو يزيد البسطامي (في كتاب المعراج)[2]، وغيرهم، إلى غير ذلك من الأحوال والمقامات الصوفية التي أشرت إليها آنفاً وكأنه مسخ للرسالة السماوية، والكلام الإلهي إلى هذه الشطحات الانطوائية[3]، التي لا تعدو في الواقع، أن تكون نوعاً من الاضطراب النفسي وهي إلى الوهم، والخيال أقرب منها إلى الحقيقة، بل لا شيء من الحقيقة فيها.

وقد فصل فصلاً تاماً بين هذه الخيالات في التصوف المسيحي، وبين ما هو من واقع الوحي كمناجاة موسى عليه السلام، باحث فرنسي حديث هو الأستاذ (روجيه باستيد) فنفى أن تكون هناك أصوات حسية مسموعة في الآذان، مثل ذلك الكلام الحسي الذي كان من الله سبحانه لموسى على جبل سيناء، وخرج من دراسته لمثل هذه الحالات، بأنها نتيجة اضطراب نفسي وعصبي، لا يعدو أن يكون ضرباً من حديث النفس لا يصل بالإنسان إلى شيء، حيث يضطرب الذهن ويكون غير قادر على التفكير. نعم هناك نوع من الكلمات الصوفية، في غير حالات الاضطراب هذه، قد أشار إليها هذا الكاتب، وهو ما يسمى بالكلمات الإدراكية، التي تعتبر لغة بدون كلمات، وهي عندهم نتيجة لوضع الله في أعماق الروح ما يريد أن تدركه، ويمثلها لها بدون كلمات، أو صور معينة "فهي أحاسيس سهلة الفهم مدركة، ولكن الصوفية يعلنون أنه لا يمكن توضيحها في كلمات[4]، ويصعب تمييزها من المرئيات المدركة"[5]. وحتى هذا النوع أيضاً، فإنه مع ما قبله لا يصل عند المعنيين بهذه الدراسات، أن يكون بينه، وبين حديث الله لموسى أي صلة[6]. وكذلك لا يصل عندنا هو وما يشبهه في التصوف الإسلامي إلى درجة ذلك الوحي الواضح الذي يأتي مباشراً لا لبس فيه ولا إيهام، والذي عبر عنه الرسول (صلى الله عليه

---

(١) مجموعة في الحكمة، ص٩١-٩٢-١١٠٥.

(٢) المعراج للقشيري القسم الخاص بعروج الأولياء، وأبي يزيد البسطامي، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٢٥.

(٣) هذه الفكرة من إرشاد أستاذي الدكتور محمود قاسم، أثناء إشرافه على الرسالة، انظر أيضاً: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٢-١٩٣-٢٠٠-٢٠١.

(٤) نلاحظ أنها نفس لغة الصوفية المسلمين.

(٥) هي نفس الأوامر الإلهية التي سبقت عند ابن عربي مصورة في صورة الله.

(٦) Les Problimes de la Vie Mystigue, P. ٨٠-٨٢.

وسلم) في وضوحه وقوة تبنيه بأنه مثل صلصلة الجرس، وعبر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾[1]، ﴿آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾، وأنه يتصف بكل وضوح وظهور: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[2].

فالشبهة بعد هذا في أن وحي الأنبياء من داخل النفس شبهة متهافتة وهو إنما يتنزل من السماء على نفوسهم عن طريق جبريل، وقد عرفنا مجيئه للرسول (صلى الله عليه وسلم) في أشكال متعددة. ثم إن وحي الأنبياء نفسه أي ما يأتون به من تشريع ديني ودنيوي مما لم يقدر على الإتيان بمثله بشر من عند أنفسهم[3]، هو الدليل على أنه من عند الله لا من عند هؤلاء الأنبياء وقد وقف السيد محمد رشيد رضا على ذلك كتابه القيم (الوحي المحمدي).

وواضح أن صورة الوحي قد مسخت في ذهن هؤلاء الغنوصيين من الفلاسفة والصوفية، نظراً لسوء فهمهم في حقيقة الملائكة.

وفي سبيل تصحيح فكرة الوحي وإقرارها في النفوس على ما هي عليه في واقعها، قد تصدى لهم ابن تيمية موازناً بين تلك العقول وبين الملائكة، ومبيناً أن معرفة الملائكة على حقيقتهم، هو الطريق الصحيح لفهم الوحي فهماً سليماً، وأن القرآن الكريم والحديث الصحيح قد تكفلا ببيان ذلك. فإن اسم الملائكة، والملك يتضمن أنهم رسل الله[4]، وهم رسله في تنفيذ أمره الكوني الذي يدير به السموات والأرض[5]، وأمره الديني الذي تنزل به الملائكة[6]، فهم على غير ما تقول به الفلاسفة، قائمون بذواتهم ليسوا أعراضاً، ولا معانياً، وهم متحركون، ذوو إرادة وتنفيذ: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[7]، فليسوا جامدين في

---

(١) سورة الحج آية (٥٢).

(٢) سورة الشعراء آية (١٩٢-١٩٣-١٩٤-١٩٥).

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، ص٢١٤-٢٢٢.

(٤) لأن أصل كلمة (ملك) ملاك على وزن مفعل مأخوذ من المالك وهو الرسالة: تفسير المعوذتين، ص١٩٧-١٩٨. ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية، القاموس المحيط مادة: (لكه).
وقد قال تعالى في ذلك: "... جاعل الملائكة رسلاً" سورة فاطر آية (١).

(٥) "حتى إذا جاء أحدهم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون" ٦:٦١".

(٦) "ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده" ١٦:٢".

(٧) سورة التحريم آية (٦).

أماكنهم لا يتحركون، وليسوا بمثابة المرايا، ينعكس فيهم ما في علم الله ليعكسوها بدورهم إلى النفوس التي سمت إليهم، وإنما الله هو العليم، وهو الذي استأثر بعلم الغيب﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾[1]، ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[2] وغيرها من الآيات والأحاديث الشريفة التي تنفي أن يكون الملائكة على صفات هذه العقول أو الوسطاء الروحانيين[3]. كما يقول الصائبة.

---

(١) سورة الأنعام آية (٥٩).

(٢) سورة هود آية (١٢٣)، نقض المنطق، ص٣٢-١٠٠-١٠١.

(٣) مثل حديث بدء الوحي في صحيح البخاري ومسلم، والحديث الذي روياه في ترائي جبريل للرسول عليه الصلاة والسلام حينما كان يعرض نفسه على الناس فيرفضونه، ويقول له:

"إن الله قد بعث إليك ملك الجبال لتأمره بما شئت فيهم فناداني ملك الجبال فسلم علي ثم قال: يا محمد: إن شئت أن أطبق عليهم الأخشبين (جبلين حول مكة) إلخ...".



الفصل السابع

إبطال الاستدلال على النبوة بالكهانة والجنون والسحر والتصرف وتحقيق فكرة المعجزات

تمهيد

أما إثبات صوفية الإسلام أو أتباع الأفلاطونية المحدثة من المسلمين، للنبوة عن طريق غيبيات الكهان والمرضى والمجانين والسحرة وخوارقهم أو مخاريقهم، فهذه طريقة صائبة، تأثر أصحابها بالنجوم وعلم التنجيم والسحر والشعوذة، التي شاعت في الأوساط الفلسفية قديماً، وتمثلت أخيراً، في الأفلاطونية المحدثة، التي هي عماد فلسفة إخوان الصفا وغيرهم من فلاسفة الإسلام[1].

وقد عرفنا فيما تقدم أن نظرية المعرفة الإشراقية هي عمادهم في كل ذلك وهي- عندهم- العامل المشترك بين معجزات الأنبياء وبين أعمال هذه الأصناف[2].

ففلاسفة الإسلام لم يدركوا من النبوة، إلا بقدر ما أعطتهم موادهم الفلسفية كما قال ابن تيمية[3]، فأخطأوا في فهم الوحي، وقاسوا النفوس البشرية على النفوس الفلكية ثم على عقول الأفلاك.

فعالم المجردات عندهم- قد ردوا إليه كل تأثير، وكل حركة كونية، وكذلك النفس الإنسانية عندهم- إذا تجردت، وانخرطت في سلك هذا العالم، فإنها يصبح لها التأثير، في مظاهر الكون وفي الغير، من خسف أو إغراق، أو إحراق أو إثارة طوفانات، أو استسقاء للعطشى،

---

(١) انظر: دراسات في الفلسفة، ص٢٠٤-٢٠٥.

(٢) انظر: نفس المصدر الفصل السادس كله (الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا).

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية، ص٩٣، جـ٥ من الفتاوى.

وشفاء للمرضى الخ[1] وقد أثبت فيما تقدم بطلان تلك الأسس التي أقاموا عليها هذه الخوارق والغيبيات، فبطل أن تكون كلها قد قامت على شيء من قوى النفس.

ثم إن هذه الخوارق لا يمكن أن تصل فيها النفس إلى ذلك المدى وهو التأثير في الكون وفي الغير، بتلك الطريقة التي يتكلمون بها، فقوى النفس لا يتعدى تأثيرها بدنها، إلا إلى نفوس إنسانية مماثلة كما في حالات التعليم مثلاً، وفي غير هذا المجال في حالات قليلة جداً، كما في التنويم (المغناطيسي) وحينئذ فليست خوارق أو معجزات، وإنما هي أمور عادية مطردة.

ومن جهة أخرى فإن النبوة في واقعها، وفي طبيعة الهدف الذي تسعى إليه تختلف كل الاختلاف عن هذه الأشياء، فالنبوة اجتباء من الله سبحانه كما أنها أكمل مظهر من مظاهر اصطفاء الله لبعض عباده أو خاصة عباده، ومقام كريم يعرف فيه النبي ربه، ويخاف مقامه، إلى جانب ما فيها من تشريف بتكليف الله سبحانه لهم بشرائعه، وجعلهم سفراء بينه وبين خلقه[2].

أ - رسالات السماء وغيبيات البشر:

وفرق كبير بين ما أتى به الأنبياء، وبين ما يأتيه السحرة والمرضى والكهان من الغيبيات التي هي خبط عشواء، تصدق مرة، وتكذب مرات[3]. وذلك أن أصحاب هذه الدعوات من الكهان والسحرة، في العادة يكون لهم تابع من الجن[4]، فيظن بعض الناس أن ما يظهر على يديه من

---

(١) الإشارات لابن سينا، ص٨٩٢-٩٠٠، مجموعة في الحكمة للسهروردي، ص٩٧-٩٩، حكمة الإشراق، ص٢٥٢-٢٥٧، هياكل النور، ص٨٦-٨٧.

(٢) النبوة والأنبياء للصابوني، ص٩-١٥-١٦، النبوة والأنبياء في ضوء القرآن للندوي، ص٥-١٧، الفصل الخاص بـ (سمات النبوة وخصائص الأنبياء) النبوة لسعدي ياسين، ص٧-١٥-١٢٣-١٣٤.

(٣) وذلك كما في حال (عبد الله بن صياد)، حين قال له النبي (صلى الله عليه وسلم)، "كيف يأتيك هذا الأمر؟ قال: يأتيني صادقاً، وكاذباً. فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "اخسأ فلن تعدو قدرك". يعني: إنما أنت من أخوان الكهان: الفرقان لابن تيمية، ص١٣٨، مقدمة ابن خلدون، ص٩٠.

(٤) إن تصوير الإسلام للجن ليس تصويراً ميثولوجياً (أسطورياً) كما يتصوره العوام، وإنما اسم الجن من (جن أي غاب واستتر) فهي مخلوقات الله تجن علينا ولا ندري كنهها، وخلق الله أوسع مما يظن الماديون، وقد توصل العلم الحديث إلى كشف عالم غير مرئي تسكنه مخلوقات غير مرئية، تتكون من مادة ذات حرارة رهيبة لم يمكن بعد معرفة درجة حراراتها وهذه المخلوقات غير المرئية، هي ما وصفها القرآن الكريم في قوله: "والجان خلقناه من قبل من نار السموم" وغيرها من الآيات.

انظر: عالم الجن والملائكة، للأستاذ عبد الرزاق نوفل، طبعة الشعب، ص١٣-١٦، وبهذه المناسبة، أشير إلى أن الإسلام ضد التصورات الميثولوجية، فقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم، عن إتيان الكهان والعرافين، وقال: "من أتى عرافاً، فسأله عن شيء، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة" صحيح مسلم طبعة الشعب، ج٧، ص٣٧.

قبيل الكرامة "وهو في الحقيقة مخاريق شيطانية، وتلبيسات إبليسية، ولهذا تراه يظهر من أهل البدع، بل من أهل الكفر لأن الشيطان أميل لهم"[1].

وقد جاء ذلك في قوله (صلى الله عليه وسلم): "إن الملائكة تنزل في العنان وهو السحاب، فتذكر الأمر قضي في السماء، فتسترق الشياطين السمع فتوحيه إلى الكهان، فيكذبون معها مائة كذبة من عند أنفسهم"[2].

وأما ما يظهر من أهل الرياض من الصوفية وغيرهم كالمجانين، فإنه قد ذهب عنهم رباط العقل، وما يصنعه من الفكر والتدبير، فيكون لعقل الشخص منهم، إدراك يختلف عن إدراك العقلاء، وخيالات لا تكون لصاحب العقل الكامل، ولا لصاحب المزاج والفكر المستقيم[3]. "فيأتي في بعض الأحيان بمكاشفات صحيحة، وهو مع ذلك متلوث بالنجاسة، فيظن من لا حقيقة عنده أنه من أولياء الله" وذلك ظن باطل، لأنه لو كان كذلك لم يظهر على يد أعداء الله من الكفرة، كما يقع لكثير من المرتاضين من كفار الهند وغيرهم[4].

ولا يبعد في هذه الحالة أيضاً. أن يكون من تأثير الشياطين كما أشار الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى ذلك فيما سبق[5].

فإذا كانت هذه حقيقة هؤلاء فكيف نقيس أعمال الأنبياء وأخبارهم على غيبيات أولئك؟ وكيف نجعل وقوع مثل هذه الأشياء منهم سنداً وتصحيحاً لما يأتي به الأنبياء[6]؟.

إن الوحي ليس من تلك الغيبيات في شيء، فهو في طبيعته- كما قد بين في الشرائع السماوية- اتصال الملك بالنبي وسعى من الملك إليه، وتنزل بعض الشيء أو كله ليفهم عنه النبي ويأخذ. وهذه صفة اختصاص بالملائكة وهم الذين يقدرون عليها دون البشر، وتشكلهم في

---

(١) قطر الولي للشوكاني، ص٢٣٨، قارن المغني للقاضي عبد الجبار، ص٢٥٩-٢٦٨، جـ١٥.

(٢) الفرقان لابن تيمية، ص١٣٨، وقد خرج هذا الحديث في البخاري وغيره.

(٣) (La Lande), Vocabulaire Technigue et cirtigue de le Philosophie P.U.F. paris ١٩٥١, P. ٢٨٢.

قارن أيضاً: ابن عطاء الله الاسكندري، ص٧٢-٧٦، الطبعة الثانية.

(٤) قطر الولي للشوكاني، ص٢٣٨.

(٥) الفرقان لابن تيمية، ص١٣٩، تلبيس إبليس لابن الجوزي، ص٢٩-١٥٨-٢٢٨.

(٦) قارن: مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، ص٢١٦.

صور غير صورهم كصور البشر مشهور معروف في الأديان السماوية وأخبارها، كما كان جبريل يأتي النبي (صلى الله عليه وسلم) عادة في صورة دحية الكلبي، والرسول (صلى الله عليه وسلم) قد صرح بأنه لم ير جبريل على هيئته الملكية إلا مرتين فقط[1]، وكان ذلك في غير إلقاء الوحي.

وبذلك فليس النبي محتاجاً إلى الخروج عن بشريته كي يتلقى الوحي عن جبريل، لأن هذا الخروج ليس في طبيعة البشر ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ ﴾[2].

والتطور الذي يشيرون إليه فيما تقدم حسب نظريتهم في عالم المخلوقات، لا ينهض أن يوصل الإنسان إلى عالم الملائكة. ثم إن قولهم هذا يبطل نفسه بنفسه، لان الملك لا يأخذ عن ملك مثله إذ هما متساويات في المعرفة بالله سبحانه. وكأنهم بذلك يريدون أن يبطلوا فكرة الوحي على الإطلاق بهذا المعنى الإسلامي[3].

فتطور الملك وتصوره في صورة غير صورته، ليأخذ عنه النبي هو المقبول، وهو الذي يتسق مع طبيعة البشر، وطبيعة الملائكة، في ذلك يقول القرآن الكريم عن ضرورة إرسال الرسول بشراً من قومه كي يفهموا عنه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾[4]، وكان ذلك رداً على اعتراضهم أن يكون الرسول بشراً[5].

وقد رد القرآن الكريم عليهم بمثل هذا الرد في آية أخرى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِي الأَرْضِ مَلآئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاء مَلَكًا رَّسُولاً﴾[6].

فالطبيعة الخلقية لكل من البشر والملائكة، هي التي تقتضي تطور الملائكة لا تطور البشر، وفي هذا سد الباب على أتباع الأفلاطونية المحدثة، أن يقولوا بفكرة التطوير من جانب النبي كتفسير للوحي.

---

(١) والقرآن الكريم قد أشار إلى مجيء الملائكة للبشر في صورة الخلق وعلى هيئة رجال، انظر سورة هود (٧٦-٨١)، الذاريات (٢٤-٣٣)، ص٢١-٢٤، سورة مريم آية (١٦-١٩).

(٢) سورة الكهف آخر آية.

(٣) انظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص١٩٢-٢٠١.

(٤) الأنعام آية (٩)، قارن: تفسير ابن كثير في هذه الآية.

(٥) انظر: نفس السورة آية (٨)، الفرقان آية (٧).

(٦) الإسراء آية (٩٥).

كما أن قولهم بالوحي عن طريق وصول النفس إلى حالة الملائكية يلزم عنه أحد أمرين: إما أن تستمر النفس على ذلك وهو قول معظمهم، وبهذا فلا يمكن للنبي أن يتصل ببني جنسه، أو يفهمهم ما تحمله عن ربه، أو عن العقل الفعال حسب زعمهم.

وإما أن ترجع نفس النبي عن ذلك، وتتنزل ثانياً إلى مستوى البشرية بعد هذا الاتصال على حد تعبير ابن خلدون، وفي هذه الحالة لا يمكن أن تذكر شيئاً مما ألقي إليها في حالة الملائكة- بلسان الملائكة واصطلاحاتهم، لأن ما يدرك في حالة الغياب عن الطبيعة البشرية، لا يذكر بعد الرجوع إليها، وحالات الجنون والسكر (والتنويم المغناطيسي) شاهد على ذلك، فإن أصحاب هذه الحالات لا يذكرون شيئاً بعد الرجوع إلى طبيعتهم[1].

وإذا ذكرته النفس، فإن النبي أو ذلك الذي ينسلخ عن بشريته، لا يمكنه أن يعبر عنه بلسانه البشري، ولذلك كان الوحي للرسول صلى الله عليه وسلم ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[2]، وفي غاية من الوضوح لمن يأخذ عنه.

فلا يقتضي الوحي إذن من النبي تطويراً، ولا خروجاً عن طبعه وإلا لم يشعر بما كان يشعر به من جهد حين لقائه جبريل في الحالات التي لم يكن يتمثل له فيها بشراً، ولذلك وصف الرسول صلى الله عليه وسلم الوحي في تلك الحالات بأنه أشده عليه[3].

وكذلك لم يدع أحد من الرسل أو الأنبياء، أنه انسلخ عن بشريته وأصبح ملكاً[4]، والقرآن الكريم يؤكد في غير موضع أن محمداً (ص) ليس إلا بشراً رسولاً[5].

فالانسلاخ من البشرية، والتجوهر بصفة الملائكية، أمر غير مقبول لا للأنبياء، ولا للأولياء، وبقي بعد ذلك أن يكون ما يأتي به غير الأنبياء هو من أوهامهم، وخيالاتهم الفاسدة في كثير من الأحوال. ومن هنا قال ابن تيمية في أهل الكشف من الصوفية وغيرهم: "ليس لأحد

---

(١) انظر: رد بعض شبهات أثارها المستشرقون لأستاذي الدكتور أبو الوفا القاهرة سنة ١٣٩٢ هـ، ص٧.

(٢) سورة الشعراء آية (١٩٥).

(٣) صحيح البخاري (كتاب بدء الوحي)، قارن: رد بعض شبهات، ص٦.

(٤) انظر: سورة هود آية (٣١)، حيث يقول نوح عليه السلام: "ولا أقول إني ملك".

(٥) سورة الكهف آية (١١٠)، فصلت آية (٦)، الإسراء آية (٩٣).

أن يطلق القول على ما يقع في نفسه أنه وحي لا في يقظة، ولا في المنام، إلا بدليل يدل على ذلك"[1].

وكذلك رد ابن رشد رؤيا الحاكم الذي رأى النبي (صلى الله عليه وسلم) في المنام، وأنه قال له لا تحكم بشهادتي فلان وفلان، وأفتي بإبرام الحكم بناء على شهادة هذين الشاهدين العدلين[2].

ومن هذا الباب أيضاً ما قالته (سانت تريز): "نظن أن الكلمات والمرئيات يمكن أن نرجعها إلى الله وإلى الشيطان في آن واحد" أو كما يقول (روجيه باستيد): "يمكن أن نرجعها إلى حركة فيزيولوجية بسيطة للأعضاء المخية"[3].

ومما يبطل فكرة تلقي الوحي على تلك الطريقة الإشراقية، أن هدف الوحي الأول، هو التشريع، لا التنبؤ بالغيب[4]، أو القيام بالمعجزات[5]. وما جاء به الرسل من أخبر عن أمر الساعة، فإنما هي مجرد تحذيرات ليست من الكشف عن الغيب، لأنها لم تحدد موعدها. وما أتى في شرائع بعض الأنبياء من غيبيات فهي ليست مقصودة لذاتها، وإنما جاءت لمواقف خاصة اقتضتها ظروف هؤلاء الأنبياء الخاصة، أو ظروف أممهم، وهي من الندرة بمكان مثل نبوءات يوسف وعيسى عليهما السلام، فقد رأينا نوحاً عليه السلام، يردد ما ردده الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) من أنه لا يعلم الغيب، وأنه ليس ملكاً من الملائكة.

وإذا كان قد جاء في الكتب السماوية السابقة شيء من الأخبار كإخبار التوراة عن عيسى، وإخبار الإنجيل عن محمد فذلك من باب تصديق الكتب بعضها بعضاً، وأن السابق منها ممهد للاحق[6].

وأما ما في القرآن من الإخبار عن الماضين، وأخبار بعض الأنبياء السابقين، فهي ليست غيباً إلا بالنسبة للرسول وقومه فقط، لأنها كانت معروفة لدى أهل الكتاب، والبيئات التي لها

---

(١) تفسير المعوذتين، ص٢٠٢.

(٢) الموافقات للشاطبي، جـ٢، ص١٦٥-١٦٦.

(٣) Les Problemes ds la vie mystigue par Roger Bastilde, P.٩٤.

(٤) سورة الأعراف آية (١٨٨)، سورة الأنعام آية (٥٠).

(٥) انظر: مناهج الأدلة لابن رشد، ص٢١٢-٢١٦-٢١٨-٢٢٢.

(٦) الوحي المحمدي، ص٥٦، إرشاد الثقافات للشوكاني، فصل (النبوات) طوالع البعثة المحمدية، ص٣٢-٣٣.

حضارة وتدوين وربما كان وجه الإعجاز فيها، أنها حقائق تاريخية معروفة لدى أصحابها، ومجهولة لدى الرسول (صلى الله عليه وسلم) وقومه ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا﴾[1].

فليس التحديث بالغيب في الرسالات السماوية كل شيء، ولا مما يسند من أترابها في تبليغها، بل إنها بطبيعتها، تدل على نفسها وعلى أنها من عند الله، كما أن في طبيعة سلوك أصحابها ما يؤيدها، وما يدل على صدقهم في رسالاتهم[2]. فالرسالات بذاتها تدل على الرسل والرسل يدلون عليها، وكما قال المسيح عليه السلام فيهم: "من ثمارهم تعرفونهم"[3].

فليست النبوة نوعاً من الشعوذة، أو محاولة فرض المتعبد أو المتصوف نفسه على عالم الأمر، أو على واهب الصور، أو العقل الفعال الذي حاول أتباع الأفلاطونية المحدثة من المتصوفة، والمتفلسفة التسوية بينه وبين جبريل.

ب- الناحية المرضية في التنبؤ بالغيب:

وإذا تبينا ما في تلك الغيبيات التي ينسبونها لأوليائهم، ومجرديهم، والتي يسندون إليها أمر النبوة من أسباب مرضية بعضها نفسي، وبعضها عضوي، ظهر لنا إلى أي حد قد ضلوا سبيل التعرف على النبوة. وقد اهتم بهذه الغيبيات الباحث الفرنسي الأستاذ (روجيه باستيد) فوقف عليها كتاباً خاصاً هو (مشكلات الحياة الصوفية) (Les Problemes de la vie mystigue) وعرض فيه هذه الغيبيات، وما يتصل بها مما يسمونه الكرامات وناقشها مناقشة موضوعية، معتمداً في ذلك على كثير من آراء الصوفية أنفسهم، وآراء بعض الأطباء الذين اهتموا بهذه الناحية مستعيناً بعلماء الاجتماع، وعلم النفس.

فقد بدأ يصف لنا شيئاً من هذه الغيبيات، ثم تطرق إلى بيان دلالتها (الباثولوجية) فقال: "ولنترك الآن مجال الوصف إلى شرح هذه الفضائل الحسية والحركية أو غيرها التي تصاحب الترابط الصوفي، ولقد حدث اختلاف بين علماء النفس حول طبيعة الكلمات والمرئيات الخيالية فـ (لورا) يعتبرها ضروباً عادية من الهذيان، وإذا كان الصوفيون، لا يعتبرونها كذلك، فذلك راجع

---

(١) سورة هود آية (٤٩)، انظر أيضاً سورة يوسف آية (١٠٢).

(٢) الوحي المحمدي، ص٥٦، مناهج الأدلة لابن رشد، ص٢١٨-٢٢٢)، المنقذ من الضلال، ص١٣٦، للغزالي، شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية، ص٧٧-١٠١، النبوة لسعدي ياسين، ص٥٤-٥٩-٦٧-٧٣.

(٣) الوحي المحمدي، ص٥٦، قارن المغني في التوحيد والعدل، ، جـ١٥، ص٢٧٤.

لاعتقاد ديني" ثم يثبت أن هذه الكلمات والصور ليست إلا من أعماق النفس، فليست حقيقية[1].

ثم يعرض لنا آراء مجموعة من الباحثين في أن هذه الإدراكات أو المرئيات يصعب التعبير عنها لعدم فهمها، وأن عدم فهمها، راجع إلى عدم وجودها. فينقل عن بعضهم قوله: "الشعور بالفهم موجود بدون الحاجة لعملية الفهم وذلك لعدم وجود شيء يفهم" ويعلق على ذلك بقوله: "المتصوف لديه سهولة للإدراك والفهم، والشعور بالوضوح في داخل النفس. وهذه هي الفرحة التي يحققها تحت اسم المعرفة الصوفية. إذن فهي ظواهر الفهم دون فهم حقيقي. وفعلاً إذا طلب من المتصوفين وصف لهذه الرؤى، فإنهم إذا لم يحتموا في رمزياتهم وتأويلاتهم، فإنهم يعطون شرحاً ساذجاً"[2].

وهذا هو ما عناه صوفية الإشراق من المسلمين بقولهم في مثل هذه المواقف، إنهم رأوا، أو شاهدوا من الأمور الغيبية، ما يطمئن له القلب ويهتاج له الشعور ويعجز عنه الوصف واللسان[3].

وما أشبه هذه المشاهدات بمشاهدات هؤلاء الصوفية الأوربيين لوحدة الثالوث المقدس على ما يحكيه روجيه باستيد حيث يقول: "في حالة ثانية، مجموعة من الكشوف الغامضة مثل كشوف الوحدة الإلهية في "الثالوث المقدس" التي هي خيالات"[4].

فكيف يتنزل الوحي السماوي الذي كانت نتيجته كتب تتلى، وهداية وإرشاد للعباد، إلى مستوى تلك الأمور المبهمة الغامضة؟ وكيف ساغ لأتباع الأفلاطونية المحدثة- وهم المسجلون على أنفسهم بأن مشاهداتهم ترى ولا تحكى- أن يجعلوها أساساً أو تصديقاً أو تأويلاً ينتهي إلى مسخ الوحي الواضح الناطق، والذي وصل إلينا بكل بيان وتفصيل؟.

ويعرض علينا مؤلف مشاكل الحياة الصوفية عدة حالات مرضية خارج الأديان ويرى أنها موافقة لتلك الحالات الصوفية مما يؤكد أن هذه الأخيرة قد تكون حالات مرضية لأنها تتفق مع حالات المرضى الذين أجريت عليهم دراسة خاصة[1].

---

(١) Les Problemes de la vie mystigue, P. ٩٥-٩٦.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) وهذا شائع عند جميع المتصوفة والفلاسفة الكشفيين مثل ابن طفيل والسهروردي.

(٤) Les problemes de la vie mystigue, P. ٩٥-٩٦.

وهكذا انتهى أخيراً إلى أن التصوف أيضاً له مظاهره وعوارضه المرضية التي هي أشبه ما تكون بأعراض مرض "البسيكي ستانيا" "Peychastenfe" وهو اسم للحالة النفسية الخاصة المتسمة بمشاعر القلق والنقص وأنواع الخوف بلا سبب".

أو "الميتومانيا"(٢) أو "الهستيريا"(٣).

ومرد الأمر أيضاً عند أتباع الأفلاطونية المحدثة من المسلمين في حالات الكشف، هو إضعاف الجسم وإتعابه والوصول به إلى حالة هي بالموت أشبه وإفساد كل قواه وهو ما عناه السهروردي بالموت الأصغر(٤) على أن الفارابي قد جعل المرض سبباً للاتصال بالعقل الفعال في صياغته لنظرية المعرفة الإشراقية(٥).

ليس من الغلو إذن أن نعقد مقارنة بين ما يقرره "روجيه باستيد" من أن كثيراً من حالات التصوف يمكن أن تكون حالات مرضية وبين ما يقرره المتصوفة من ضرورة إضعاف البدن حتى تنطلق النفس في معراجها الصوفي(٦)، وحتى تستطيع التنبؤ بالغيب وقد سبق أن أشرت إلى مثل هذا بالنسبة للمتصوفة الإشراقيين من المسلمين(٧) وهذا ما اهتدى إليه الإمام الشوكاني في مثل هذه

---

(١) نفس المصدر، ص٩٦-٩٨، وهنا نذكر ابن عطاء الله الاسكندري في تفضيله للبقاء على الفناء، وعدم قبوله من الفناء إلا ذلك القدر الذي يرتد بعده الصوفي إلى البقاء، أما الذي لا يستطيع العودة إلى البقاء، فإنه يخرج من الفناء، إلى الحلول، أو الاتحاد، أو وحدة الوجود، انظر: ابن عطاء الله الاسكندري وتصوفه، للدكتور أبو الوفا التفتازاني، ص٢٥٨-٢٦٣.

(٢) أحد الأمراض العصبية، ومن ظواهره خداع النفس وخداع الغير، ص١٢٧-١٢٨، نفس المصدر.

(٣) مشاكل الحياة الصوفية، ص١٣١-١٣٣-١٣٤، قارن: تلبيس إبليس لابن الجوزي، ص١٥٨-٢٢٨-٢٢٩.

(٤) مجموعة في الحكمة الإلهية، ص٧٠-٧٣-٥-١١٤-٥٠٣-٥٠٤، قارن: مقدمة ابن خلدون، ص٩٢، تلبيس إبليس نفس الصفحات.

(٥) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٧٧.

(٦) وذلك حسب ما يشير إليه الحلاج من أنه إذا تصفى البشرية حل فيه روح الله، فصار مطاعاً، لا يأمر شيئاً إلا أطاعه. المغني للقاضي عبد الجبار، جـ١٥، ص٢٧٠، قارن: Les Problemes de la vie mystigue. P-١٠٢.

(٧) انظر الفقرة الخاصة بابن سينا، والسهروردي.

الحالات، حيث يعلق على ادعاء هؤلاء للكشف بعد اجتياز طرق الرياضة، والمجاهدة، بأن ذلك ظن باطل وتخيل مختل وليسوا في هذه الحالة، بأولياء لله، ولا بأعداء[1].

جـ- قوة التصرف في الكون وقدرة البشر:

وأما ما زعموه من تصرف الأولياء والسحرة في الكون قياساً على تصرف الأنبياء فيه، فيمكن الرد عليهم من وجهين:

(أ) أولاً: عدم تجانس معجزات الأنبياء مع خوارق الكهان والسحرة وكرامات الأولياء.

(ب) ثانياً: ليس هناك من له قوة التصرف في الكون سواء أكان من الأنبياء أم من غيرهم.

(أ)- أما بالنسبة لهذا الوجه الأول وهو عدم تجانس معجزات الأنبياء مع غيرها من الأعمال، فأقول: إن هناك فارقاً بين معجزات الأنبياء، وخوارق السحرة لما ظهر لنا من سحرة فرعون مع موسى عليه السلام، وخضوعهم لمعجزته مع تحديهم له قبل ذلك[2]، وظنهم أنه من نوعهم، فطمعوا أول الأمر في غلبته ﴿وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ﴾[3]، ولكنهم ما أن غلبوا أمام موسى عليه السلام حتى رأوا، أن هذا ليس سحر ساحر، وإنما هو أمر الله المعجز، فأعلنوا إيمانهم به، وتحول تحديهم عن موسى إلى فرعون، وقالوا له: ﴿لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا

---

(١) قطر الولي، ص٢٣٩، ونجد مثل هذا التفسير النفسي المرضي عند الذهبي حيث يعلق على رأي ابن عربي في وحدة الوجود، وما نسب إليه من آراء شاذة فيقول: "وما عندي أن محي الدين (ابن عربي) تعمد كذباً، ولكن أثرت فيه تلك الخلوات، والجوع: فساداً، وخيالاً، وطرف جنون. وضعف التصانيف في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة، فقال أشياء منكرة، عدها طائفة من العلماء مروقاً وزندقة، وعدها طائفة من العلماء من إشارات العارفين ورموز السالكين، وعدها طائفة من متشابه القول، وأن ظاهرها كفر وضلال، وباطنها حق وعرفان". الذهبي: ميزان الاعتدال، القاهرة، سنة ١٣٢٥هـ، جـ٣، ص١٠٨-١٠٩، ويعلق الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني على ذلك فيقول: "ومع أن كلام الذهبي فيه من التحامل ما فيه على ابن عربي، إلا أن أهميته راجعة إلى أنه يربط بين آراء ابن عربي في التصوف، وبين أثر الرياضات العملية التي كان يمارسها في حياته من الناحية السيكولوجية". الطريقة الأكبرية، بحث لأستاذي الدكتور أبو الوفا في الكتاب التذكاري (محي الدين بن عربي)، ص٣٣٧. ويؤيد تعليل الذهبي ما يحكيه ابن عربي عن نفسه، بأنه كان من رياضاته انقطاعه في القبور منفرداً مدة طويلة. انظر: الفتوحات، جـ٣، ص٥٨-٥٩، قارن: آسين بلاثيوس في (ابن عربي حياته ومذهبه)، ص١٧-١٨.

(٢) انظر سورة الشعراء، آية: (٤١-٤٤).

(٣) نفس السورة، آية: (٤٤).

مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾[1]، واتبعوا موسى رغم ما هددهم به فرعون بتقطيع أيديهم، وأرجلهم من خلاف[2].

ومن هنا قال ابن تيمية: "جنس آيات الأنبياء خارج عن مقدور البشر، وعن مقدور جنس الحيوان، وأما خوارق مخالفيهم كالسحرة والكهان، فإنها من جنس أفعال الحيوان من الإنسان وغيره"[3].

فمعجزة الرسول لا يقدر عليها إنسي ولا جني، وذلك أيضاً مثل نبع الماء من بين أصابع الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) وزيادة القليل حتى يكفي الجيش كله من غير زيادة يزادها من الخارج، أما أعمال السحرة والكهان فهي أمور معروفة للناس بالسحر وغيره مقدور عليها من البشر[4].

ومن هذا القبيل ما يدعيه السحرة والكهان من الإخبار بالمغيبات، فإن بشارات الأنبياء وإنذاراتهم تعلو كل العلو على هذه الكهانات، التي مدار الأمر فيها على الحيل، وعلى معاونة الجن والشياطين في أغلب الأحوال. ثم هي مما يعلم بالمنامات. فهي من جلس المعتاد للناس[5].

وأما بشارات الأنبياء، وإنذاراتهم لأممهم وأقوامهم فليست معتادة للناس[6]، وإنما هي من غيب الله الذي قال فيه: "فلا يظهر على غيبه أحداً، إلا من ارتضى من رسول"[7]، وهذا في الواقع ليس غيباً وإنما هو من باب تبليغ الرسالة بتبشير، أو إنذار.

وهكذا نرى أن معجزات الرسول تعلو حتى على مستوى الجن، وقد ظهر ذلك فيما اختص الله به سليمان عليه السلام، فما كان يقوم به الجن من أعمال لسليمان، لا يقدر عليها كإنسان غير مرسل، ومع ذلك فهي أعمال محدودة تدخل في نطاق أعمال الإنسان صاحب المهارة في هذه الأعمال والفنون.

---

(١) سورة طه، آية: (٧٢)، وما قبلها.

(٢) قارن: المغني في العدل والتوحيد، ج١٥، ص٢٥٩-٢٦٠.

(٣) قارن: نفس المصدر.

(٤) النبوات، ص٥-٦، قارن: المغني، ج١٥، ص٢٦٢.

(٥) المغني، ج١٥، ص٢٦٠-٢٧٠، النبوات، ص٥-٦.

(٦) نفس المصدر، ص٧، المغني، ج١٥، ص٢٦٠.

(٧) النبوات، ص٧.

ولكن سليمان عليه السلام كرسول، قد فاقهم في أعمالهم التي كانوا يعملونها فقد أعطى القدرة على التحكم فيهم وتسخيرهم ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾[1] ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاء مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ﴾[2] كما أعطى من القدرة على الأعمال الأخرى ما لا يستطيعونه، فقد علم ﴿مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾[3]، وسخرت له ﴿ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاء حَيْثُ أَصَابَ﴾[4].

ويعلل ابن تيمية ذلك بأن الرسول جاء لدعوة الإنس والجن، فما اختص به يجب أن يكون خارجاً عن مقدور الجن أيضاً[5]. ومن هنا يلزم حتماً بطلان تسوية الفلاسفة بين آيات الأنبياء وأعمال السحرة والكهان، لأنهم- كبشر- مأمورون باتباع الأنبياء، فكيف تتساوى أعمالهم مع معجزات الأنبياء؟. وليس ذلك إلا لأن هذه المعجزات هي من صنع الله سبحانه وحده[6]، ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[7].

ويستدل لذلك أيضاً القاضي أبو بكر الباقلاني، والقاضي عبد الجبار المعتزلي بمعجزات موسى وعيسى عليهما السلام، وأن موقف السحرة من قلب العصا حية، لهو أكبر شاهد على ذلك، فلقد اتفق على انتهاء علم السحر والنارنجات والتمويهات إليهم، ومع ذلك لم يستطيعوا أن يفعلوا مثل هذه المعجزة، وبان لهم الفرق بين فعل العباد، وبين فعل المؤيد من الله. وكذلك لو كان إبراء الأكمة والأبرص، وإحياء الميت يتم بفعل من أفعال العباد "لكان بقراط، ومن انتهى إليه علم الطب ومعرفة العقاقير والأدوية التي يبرأ بها الزمن والأكمة"- وهم وتلامذتهم أعرف الناس بوجه الحيلة- أسرع الناس إلى ذلك، ولما أعرضوا مع طول التحدي لهم من موسى وعيسى عليهما السلام[8].

---

(١) سورة سبأ، آية: (١٢).

(٢) سورة سبأ، آية: (١٣).

(٣) سورة النمل، آية: (١٦).

(٤) سوة (ص)، آية: (٣٦).

(٥) النبوات لابن تيمية، ص٧-٨-١٩٨-٢٦٢-٢٦٣.

(٦) انظر: سورة طه، آية: (٢١-٤٢).

(٧) سورة غافر، آية: (٧٨).

(٨) البيان: الباقلاني، ص٨-٤٥-٤٦-٥٩-٦٠-٦٢-٩١، المغني لعبد الجبار، ص٢٥٦-٢٦٣، جـ١٥.

ويمضي القاضي عبد الجبار في بيان أن ما يقع على يد غير الأنبياء، إنما هو نوع من الحيل، وذلك نحو القتل، والإماتة، لأن ذلك يجري مجرى المقدور، ثم إن هناك بعض الحيل في إحياء الميت، وذلك نحو استعمال التخدير ببعض الأدوية، ثم إزالة ذلك فيعود إلى ما كان عليه الخ، فكل ذلك من مقدور البشر، وهي حيل وتلبيسات. وقد حذقها الحلاج وغيره. وكثيراً ما عورضوا، وظهر كذبهم، وتبينت حيلتهم(١).

أما فلق البحر، وإخراج ناقة من صخرة، وإبراء الأكمة والأبرص، وإحياء ميت قد بلي ورمت عظامه إلى آخر ما هناك من معجزات الأنبياء فقد أجمع الناس على أنه لا يكون عند سحر ساحر، ولا حيلة كاهن وأن السحر والكهانة من معتاد الناس، ومن تمرن مثل هؤلاء وتعاطي أسبابهم، فعل مثل أفعالهم(٢).

ويقول القاضي الباقلاني: إن هؤلاء المدعين لمثل هذه الحيل، إذا أراد الإنسان أن يعرف حقيقة تمويههم، فليس عليه إلا أن يدفع لهم عظاماً نخرة، أو رمة بالية، ويطلب منهم أن يحيوها كما فعل الأنبياء الذين نتحداهم بهم. فإنه لا بد وأن يظهر عجزهم(٣).

ويعرض علينا القاضي عبد الجبار في كتابه المغني حيلاً للحلاج وغيره ظاهرها مما يروج على الناس، ويظنونه خوارق إلهية، ولكن واقعها تلبيس وتمويه، ثم يشير إلى سبب فتنة الناس بها بأن في الطباع استعظام مثل هذه الأمور، وفي العادة يصاحبها كثير من المبالغات التي تظهرها بغير مظهرها الحقيقي(٤).

هذا من جهة خوارق الدجالين والمحتالين، وأما كرامات الأولياء فمع اعتراف الأشاعرة وابن تيمية بأنها معجزات للأنبياء أيضاً- إلا أنهم يرون أنها دون المعجزات بكثير، وهي لا تقع على يد الولي أو بسببه إلا من باب دلالتها على صحة الدين الذي جاء به النبي يتبعه ذلك الولي، ولكنها لا تدل بعد ذلك على أن الولي معصوم أو أنه تجب طاعته في كل ما يقوله(٥).

---

(١) المغني، ج١٥، ص٢٦٣-٢٦٩-٢٧٥، قارن: البيان للباقلاني، ص٧٤-٧٥، الوحي المحمدي لرشيد رضا، ص١٦٦-١٦٧.

(٢) المغني، ج١٥، ص٢٦٢-٢٦٣، قارن: البيان للباقلاني، ص٩١، النبوات لابن تيمية، ص١٩٨-١٩٩.

(٣) البيان، ص٧٤-٧٥.

(٤) المغني، ج١٥، ص٢٥٩-٢٧٥.

(٥) النبوات لابن تيمية، ص٤-٥-١٩٨-١٩٩-٢٠٤، قارن: المغني، ج١٥، ص٢٤٨-٢٥٦.

وهنا يعرض القاضي عبد الجبار، إلى ما تدعيه الشيعة الإمامية من وجوب وقوع المعجزات على يد الأئمة، فيبين أنها ليست بمعجزات ولا يمكن أن يظهر على أيديهم مثل هذه المعجزات، ويقول: ولهذا "ألزمهم شيوخنا بكون الأئمة أنبياء، وبتجويز بعثة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم"[1]، وهذا هو ما قالوا به حين رفعوا درجة الإمام إلى درجة النبي.

فالجمهور إذن على أن المعجزة فوق مقدور البشر، وأن كرامات الأولياء وأعمال السحرة والكهان، لها اعتبار آخر، وليست تدنو من المعجزة فضلاً عن أن تسمو إليها. ثم هذه الأحوال في نفسها، لا تصل إلى أن تكون خارقة للعادة[2]، إذا استثنينا كرامات الأولياء وليس الأمر إذن كما يقول فلاسفة الأفلاطونية المحدثة: "فالذي يقع له هذا (يعنون الخارق) ثم يكون مزكياً لنفسه خيراً، فهو ذو معجزة من الأنبياء، أو كرامة من الأولياء، والذي يقع له هذا، ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر، فهو الساحر الخبيث"[3].

وهذا الفصل الواضح بين المعجزات، وبين غيرها من الخوارق والذي غاب عن أتباع الأفلاطونية المحدثة من المسلمين، قد عرفه مكذبو الرسل قديماً ومن يزاولون السحر والكهانة، فعرفوا أن أعمالهم ليست خارقة، وأنها تنال بالتعلم، وأن أعمال الرسل هي الخارقة، وفوق المعتاد من الناس ولذلك كانوا يكذبون الرسل في بادئ الأمر، ويرمونهم بالسحر أو الكهانة أو الجنون، إلى أن تبين لهم صدقهم، ويفطنون إلى ما تحتويه أعمالهم من تفوق يخرجها عن الطور المعتاد، فينقلبون إلى مصدقين ومؤيدين في كثير من الأحوال[4].

وقد قال ابن تيمية: إن ذلك الذي لم تفطن إليه الفلاسفة، هو الذي أدى بهم إلى الخلط والخطأ: "ومن هنا دخل الغلط على كثير من الناس فإنهم لما رأوا الآيات للأنبياء خارقة للعادة، أخذوا مسمى خرق العادة، ولم يميزوا بين ما يختص به الأنبياء، ومن أخبر بنبوتهم، وبين ما يوجد معتاداً لغيرهم"[5].

---

(١) المغني، جـ١٥، ص٢١٨-٢١٩، قارن: الشيخ محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، جـ١، ص٦٠.

(٢) النبوات لابن تيمية، ص٢٠٦-٢٠٧-٢٥٩-٢٦٠.

(٣) الإشارات لابن سينا، ص٨٩٢-٨٩٩، انظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص٢٠٤-٢٠٥.

(٤) النبوات لابن تيمية، ص٢٠٦-٢٠٧.

(٥) نفس المصدر، ص٢٦٢-٢٦٣، قارن أيضاً: ص٢١١-٢٦٧-٢٧٠-٢٧٣، من التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، ص٩٦، الفرقان لابن تيمية، ص٩٩-١٠٠-١٣٨-١٤٤.

(ب)[1] وأما بخصوص الوجه الآخر[2]: وهو عدم وجود من ليس له قوة للتصرف في الكون من المخلوقات حتى ولو كانوا أنبياء: فإنه يتبين من حال الأنبياء أنفسهم مع ما مر بهم من معجزات أو من مواقف مع أقوامهم.

فالطوفان الذي كان معجزة نوح عليه السلام، لم يكن بأمره وإنما بأمر الله وفعله، فهو استجابة من الله سبحانه لدعاء نوح على قومه[3]. وكان نوح نفسه محل تصرف الله سبحانه، كأي تصريف من تصاريف هذا الطوفان كما قال تعالى: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[4]. كذلك لم يستطع نوح أن ينقذ ابنه من هذا الطوفان ﴿وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾[5].

وإبراهيم عليه السلام، لم يمنع نفسه من الإلقاء به في النار ولم يكن هو الذي أطفأها أو منع شرها عنه، وإنما الله سبحانه، هو الذي قال لها: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾[6].

وهكذا بقية الأنبياء والمرسلين، لم يستطيعوا أن يدفعوا عن أنفسهم أعداءهم، أو ينزلوا بهم من زلازل وخسف وريح مدمرة الخ. وإنما كان ذلك بأمر الله وبإذنه، انتقاماً لهم ممن كذبوهم أو آذوهم.

والقرآن الكريم يحي ذلك فيقول: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ﴾ ... . الآية[7].

فأين ما يدعيه الفلاسفة من أن هذه الآيات ومثلها هي من قوة النفس عند الأنبياء والأولياء، وعنها تصرفوا هذه التصرفات[1]؟.

---

(١) انظر، ص٢٦٤.

(٢) انظر، ص٢٦٤.

(٣) انظر: سورة نوح، آية: (٢٦)، والسورة فيها القصة بأكملها.

(٤) سورة القمر، انظر الآيات: من (١٠-١٣).

(٥) تنظر سورة هود، آية: (٤٠-٤٨).

(٦) سورة الأنبياء، آية: (٦٩).

(٧) سورة العنكبوت، آية: (٣٦-٤٠)، انظر الفتوحات لابن عربي، حيث يقرر أن هذه المعجزات هي (بجعل الله)، ص٤٩١، جـ٢.

إن هذا من اختصاص الرسالة التي جاءوا بها، فالرسالة جاءت تدعو الناس إلى الإيمان، وفيها ومع صاحبها ذلك النور الإيماني الذي تخالط بشاشته القلوب الحية فتؤمن، فذلك النور في الواقع، هو الذي يهدي صاحبه إلى الإيمان، لا المعجزة لذاتها، فقوة التصرف هذه ليست للأنبياء، ولا يقولون بها، ولذلك لم يستطع الرسول صلى الله عليه وسلم أن يؤثر في عمه أبي طالب ويهديه إلى الإيمان[2]. وقد أوحى الله سبحانه للرسول صلى الله عليه وسلم، أن يقول لقومه حين استعجلوه العذاب: ﴿قُل لَّوْ أَنَّ عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾[3].

وحياة الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرته تبرهنان على أن معجزاته لم تكن هي التي دفعت عنه شر أعدائه، فكان في غزواته، لا يترك الأسباب المادية اتكالاً على معجزة تحدث دون أن يتخذ الأسباب[4] لتلك الغزوات فما أيد الله به من المعجزات، لم يكن بكسبهم ولا بقوة تأثيرهم[5].

وإذا تتبعنا آيات القرآن الكريم التي جاءت في هذا الشأن، لا نجد فيها إسناد المعجزة للنبي، ولا ما يشير إلى ذلك، بل هم عليهم السلام قد تبرأوا من مباشرتها أو الإعداد لها حين طلب أقوامهم منهم ذلك: ﴿فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ فكان رد الرسل عليهم السلام: ﴿وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ﴾[6]. وبالتالي فلم تكن تلك المعجزات التي وقعت، تحقيقاً لرغبة المكابرين من الجاحدين للرسالة، لكنها كانت تأييداً من الله لرسله وبإذنه. فانتفى فيها أي شبهة لقوة التأثير من جانب النبي[7]، كما أن الصالحين حقاً من أتباع هؤلاء الأنبياء، لا يخلقون كراماتهم بل ربما كانوا كارهين لها وقت ظهورها، إذ كانوا يرون أنها ابتلاء من الله لهم، فليس

---

(١) انظر: الإشارات، ص٨٩٢-٨٩٩.

(٢) نصوص الحكم لابن عربي، ص١٣٠، دراسات في الفلسفة، ص٣٠٦، قارن: ابن رشد في مناهج الأدلة، الفصل الخامس، المسألة الثانية، (في بعث الرسل).

(٣) سورة الأنعام، آية: (٥٧-٥٨)، وما بعدهما.

(٤) انظر: سورة التوبة، آية: (٢٥-٢٦)، قارن: القاضي عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص٢٧٨-٢٧٩.

(٥) انظر: الفتوحات المكية، ج٢، ص٤٩١.

(٦) سورة إبراهيم، آية: (١٠-١٤).

(٧) قارن: النبوات لابن تيمية، ص١٢١، الوحي المحمدي، ص١٦٧-١٦٨-١٧٢.

يدور في خاطرهم ما يسنده لهم أتباع الأفلاطونية المحدثة من القدرة على التأثير في الكون ولا هم يدعونه[1].

فعيسى عليه السلام يسند ما تم على يديه إلى الله سبحانه فيقول: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ ... وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾[2].

وقد نفى الله سبحانه وتعالى هذا الإدعاء في قوله: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾[3]؟ كما جعل مدعي ذلك كافراً غير مؤمن[4].

ويشير (السيد رشيد رضا)، إلى أن هذا المبدأ كان له أثره في الالتجاء إلى قبور الموتى والصالحين، وطلب قضاء الحاجة إليهم إلى آخر ما نشاهده الآن من مظاهر الشرك الخفي[5].

ولكن قد وقع (السيد المذكور) اشتباه في هذا الصدد مؤداه، أن معجزات السيد المسيح (عيسى) عليه السلام، كانت لقوة كابتة فيه اكتسبها من طبيعة خلقته، وهي النفخ بالروح الإلهي على ما أشار إلى ذلك القرآن الكريم[6]، فصار النفخ الذي كان أصلاً في خلقه هو القوة التي تظهر آثارها دائماً بإذن الله متى شاء عيسى استخدامها، فكان إحياؤه للطير بسبب نفخه، تلك الخاصية التي اكتسبها من أصل خلقه، وكذلك إحياء الميت الخ . ويجعل معجزاته أعظم من معجزات بقية الأنبياء لذلك السنن الروحاني المطرد الذي تميز به على بقية الأنبياء، والذي منحه الله إياه بآية منه، وأن هذا هو وجه الآية في عيسى عليه السلام التي يشير إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً﴾[7].

ولكني أرى أن (الآية) التي يقصدها القرآن الكريم في مريم وعيسى عليهما السلام، إنما هي الطريقة التي خلق بها، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ

---

(١) الفرقان لابن تيمية، ص١٥١-١٥٤، قطر الولي للشوكاني، ص٢٣٤-٢٣٨-٤٦٨، الفتوحات المكية، جـ٢، ص٤٨٨-٤٨٩. وأبرز نموذج لهذا ابن عطاء الله الإسكندري، انظر: ابن عطاء الله وتصوفه، ص٦٩-٧٦.

(٢) سورة آل عمران، آية: (٤٩)، انظر: رأي ابن عربي في المعجزات فيما تقدم، الفتوحات، جـ٢، ص٤٩٠-٤٩١.

(٣) سورة البقرة، آية: (٢٥٥).

(٤) انظر: سورة مريم، آية: (٧٧-٧٨)، سورة القصص، آية: (٧٦-٨٣)، قارن: الوحي المحمدي، ص١٧١.

(٥) الوحي المحمدي، ص١٨٢، قارن: النبوات لابن تيمية، ص٢٦٧.

(٦) انظر: سورة التحريم، آية: (١٢).

(٧) سورة المؤمنون، آية: (٥٠)، انظر الوحي المحمدي، ص١٧٧-١٧٨.

قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[1]، كما جاء في التفاسير[2] ويقول الإمام الشوكاني في ذلك: "الآية فيهما واحدة، لأنها ولدته من غير فحل"[3] وفي موضع آخر يقول: "تشبيه عيسى بآدم في كونه مخلوقاً من غير أب كآدم"[4].

فهو دلالة واضحة على قدرة الله سبحانه حيث خلقه من غير أب، كما جاء آدم من قبل دون أب ولا أم، وهذا وجه (الآية) فيه، كما أن وجه الآية في أمه أنها ولدته دون زوج[5]. فقد اشتركت معه في كونها آية. فليست الآية فيه "التأثير في المادة" فيشفي المرضى، أو يوجه "سيال روحه القوي إلى جثة الموت..." كما يقول السيد رشيد رضا[6]. وإلا كان القرآن يجعل الآية في أمه أيضاً إحياء الموتى، وإبراء الأكمة، كما جعلها بالنسبة له عليه السلام.

وليس إحياء الميت خاصاً بعيسى عليه السلام، فقد وجد معجزة أو آية للأنبياء من قبله أيضاً، فقد وجدنا الإحياء عند موسى عليه السلام كما جاء في قوله تعالى في قصة البقرة والقتيل ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[7]، كذلك حصل مثل هذا للعزيز نبي الله[8]، وكذلك لإبراهيم الخليل حيث قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾، قال: ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[9]. فليست الآية في عيسى عليه السلام، هي ما جرى على يديه من إحياء الموتى أو خلق الطير بإذن الله، وإنما الآية فيه كما تقدم أنه خلق من غير أب فهو في نفسه معجزة من معجزات الله سبحانه، وشيء خارق للعادة لم يولد من أب كبقية الخلق.

---

(١) سورة آل عمران، آية: (٥٩).

(٢)أوضح التفاسير لابن الخطيب، ص٣٩٨-٤١٦.

(٣) فتح القدير، ج٣، ص٤١١.

(٤) نفس المصدر، ج١، ص٣١٥.

(٥) أوضح التفاسير لابن الخطيب، ص٣٦٨.

(٦) الوحي المحمدي، ص١٧٧-١٧٨.

(٧) انظر: سورة البقرة، آية: (٧٣)، وما قبلها.

(٨) نفس السورة، آية: (٢٥٩)، انظر: أوضح التفاسير، فتح القدير، تفسير القرآن العظيم، في هذه الآية والتي قبلها.

(٩) سورة البقرة، آية: (٢٦٠).

وليس النفخ في مريم خاصاً بخلق عيسى عليه السلام، ولكنه في الواقع هبة الحياة والوجود والخلق مع الله للناس أجمعين، وهو المراد بقوله تعالى "كن" في قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[1].

فإذا كان الله تعالى قد قال فيما يخص خلق عيسى وولادته من غير أب: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾[2]، ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[3]، فقد قال في آية أخرى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[4]، وكلمة (كن) هذه هي المرادة بالكلمة في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾[5]، وفي قوله: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[6]، أي كبقية الأرواح البشرية الأخرى التي هي من أمر الله، ومن الله، وهي أيضاً كلمات الله[7].

وما جاء من قول جبريل لمريم: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾[8] فالهبة هنا ليست من قبله إلا لكونه سبباً فيها، ومبلغاً لها. وقد قرأ أبو عمرو، ويعقوب، وورش عن نافع: "ليهب" على معنى أرسلني الله ليهب لك الخ[9]. فروحه عليه السلام ليست إلا كبقية

---

(١) سورة النحل، آية: (٤٠)، انظر أيضاً: سورة آل عمران، آية: (٤٧)، سورة يس، آية: (٨٢).

(٢) سورة التحريم، آية: (١٢).

(٣) سورة الأنبياء، آية: (٩١).

(٤) سورة آل عمران، آية: (٥٩).

(٥) نفس السورة، آية: (٤٥).

(٦) سورة النساء، آية: (١٧١)، انظر: أيضاً تفسير الشوكاني، جا ، ص١٠٥ .

(٧) نفس المصدر والصفحة، أوضح التفاسير، تفسير القرآن العظيم لابن كثير في هذه الآية والتي قبلها، محي الدين بن عربي، ص١٨٣-١٨٤-١٨٦-٢٠٨-٢٩٩ .

(٨) سورة مريم، آية: (١٩).

(٩) تفسير الشوكاني، ج٣، ص٣١٦-٣١٧.

الأرواح البشرية الأخرى[1]، وليس إلا رسولاً كبقية الرسل﴿مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾[2]، ومعجزاته كمعجزاتهم لم تجر على يده، إلا بإذن الله كما قال: ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللّهِ... وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللّهِ﴾[3]، ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾[4].

فدعوى تصرف الأنبياء أو الصالحين في الكون، وفي الأشخاص قول على الله بغير علم، وكما يقول السيد رشيد رضا نفسه: "ضرر هذا القول متعد بما فيه من إضلال الناس باعتقاد باطل يتبعه عبادة باطلة"[5].

وإذا ثبت هذا، وثبت إلى جانبه أن معجزات الأنبياء، وكرامات[6] الأولياء هي من فعل الله الخالص، والذي لا يدنو منه فعل مخلوق من الجن أو الإنس أو الملائكة، وإذا ثبت أن أعمال السحرة والكهان قد سقطت من كل وجه عن أن تدنو من مرتبة المعجزات وأنها ليست في مستوى خرق العادة، فقد بطل الاستدلال بها على معجزات الأنبياء، وبطل اتخاذها تفسيراً لتلك المعجزات أو تقريباً لفكرتها.

ويبقى بعد ذلك أن قائل هذا لا يريد بذلك القول إلا إخضاع الدين للفلسفة، لا التوفيق بينهما كما ادعى ذلك الفلاسفة المسلمون ومتفلسفو الصوفية، كما وضح لنا أن الدين الإسلامي في غنى عن كهانات الفلاسفة وأنه في صميمه وفي ذاته واضح كل الوضوح ومقنع كل الإقناع لمن بحث فأراه هداية في صدق وفي إخلاص.

والله الموفق. والحمد لله أولاً وآخراً.

---

(١) والتي نفخت فيها وهي في باطن أمهاتها كما قال تعالى: "الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثم سواه ونفخ فيه من روحه" سورة السجدة، آية: (٧-٩).

(٢) سورة المائدة، آية: (٧٥).

(٣) سورة آل عمران، آية: (٤٩).

(٤) وتكملة الآية: "وتبرئ الأكمة والأبرص بإذني، وإذ تخرج الموتى بإذني" سورة المائدة، آية: (١١٠).

(٥) الوحي المحمدي، ص(١٧١).

(٦) قد أشرت بالتفصيل إلى حقيقة كرامات الأولياء في رسالة الماجستير في مقدمة الكتاب الذي حققته (قطر الولي على حديث الولي)، للإمام الشوكاني، ص(١٨١-١٨٦).

المراجع

(أ) في اللغة العربية:

١ - القرآن الكريم.

٢- صحيح البخاري، طبعة الشعب، القاهرة، سنة ١٣٧٨هـ.

٣- الجامع الصحيح، للإمام مسلم، طبعة الشعب، القاهرة، سنة ١٣٧٤هـ.

٤- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، للدكتور: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة ١٩٧٢م.

٥- ابن عربي: (حياته ومذهبه)، أسين بلاثيوث، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، سنة ١٩٦٥م.

٦- ابن عطاء الله الاسكندري وتصرفه، للدكتور: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، طبعة سنة ١٩٥٨م، سنة ١٩٦٩م القاهرة.

٧- آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي، طبع محمد علي صبيح.

٨- الآراء الدينية والفلسفية، لفيلون الاسكندري، طبع دار المعارف، سنة ١٩٥٤م، تأليف: إميل بريهييه، ترجمة: د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار.

٩- الأحلام، للدكتور: توفيق الطويل، الطبعة الأولى، سنة ١٩٤٥م.

١٠- أحول النفس ووسائل أخرى، لابن سينا، تحقيق وتقديم: د. أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، القاهرة.

١١- إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، طبعة الشعب.

١٢- أخبار الحلاج، تحقيق الأستاذ: عبد الحفيظ بن محمد مدني الهاشمي، طبع مكتبة الجندي، القاهرة.

١٣- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي، طبعة القاهرة، سنة ١٣٢٦هـ.

١٤- إخوان الصفا، للدكتور: جبور عبد النور، طبع دار المعارف، الطبعة الأولى.

١٥- الإدراك الحسي عند ابن سينا، للدكتور: عثمان نجاتي، طبع دار المعارف، الطبعة الأولى.

١٦- إرشاد الثقافات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات، للشوكاني، تحقيق الدكتور: إبراهيم هلال، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٥م.

١٧- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام الشوكاني، المطبعة المنيرية، سنة ١٢٤٧هـ.

١٨- أساس البلاغة، للزمخشري، طبعة الشعب، القاهرة.

١٩- أساس التأويل، للقاضي النعماني، تحقيق: عارف تامر، طبع بيروت، الطبعة الأولى.

٢٠- أسرار القرآن (تفسير)، للسيد: محمد ماضي أبو العزائم، طبعة أولى، القاهرة، مطبعة محمد خلف، دون تاريخ.

٢١- الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، تحقيق الدكتور: سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة.

٢٢- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، للدكتور: محمد أبو ريان، طبعة أولى، الأنجلو المصرية.

٢٣- الاعتصام، للإمام إبراهيم موسى الشاطبي، طبعة المنار، سنة ١٣٣٢ هـ.

٢٤- إلجام العوام عن علم الكلام، للإمام الغزالي، طبعة الجندي، (ضمن مجموعة القصور العوالي).

٢٥- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، لعبد الكريم الجيلاني، طبع محمد علي صبيح، سنة ١٣٨٣ هـ.

٢٦- الإنسان والكون في الإسلام، للدكتور: أبو الوفا التفتازاني، القاهرة، سنة ١٩٧٥ م.

٢٧- أوضح التفاسير، لابن الخطيب، الطبعة السادسة، القاهرة.

٢٨- بغية المرتاد في المورد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، مجموعة فتاوى ابن تيمية، سنة ١٣٢٩ هـ.

٢٩- بهجة النفوس وتحليلها بما لها أو عليها، لابن أبي حمزة الأندلسي، الطبعة الأولى، القاهرة.

٣٠- البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، نشر الأب وتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، سنة ١٩٥٨ م.

٣١- تاريخ الفكر الأندلسي، أنخل جنثالث بالنثيا، ترجمة الدكتور: حسين مؤنث، طبع القاهرة، سنة ١٩٥٥ م.

٣٢- تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كورباني، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت، سنة ١٩٦٦ م.

٣٣- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج. دي بور، ترجمة الدكتور: محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبع لجنة التأليف، سنة ١٩٦٧ م.

٣٤- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، طبع لجنة التأليف، القاهرة، الطبعة الخامسة، لسنة ١٩٦٩ م.

٣٥- تاريخ المذاهب الإسلامية، الشيخ محمد أبو زهرة، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الفكر العربي.

٣٦- تأويل الدعائم، للقاضي النعمان بن محمد، تحقيق: محمد حسن الأعظمي، طبع دار المعارف، الطبعة الأولى.

٣٧- تثبيت دلائل النبوة، للقاضي عبد الجبار الهمذاني، تحقيق الدكتور: عبد الكريم عثمان، طبع بيروت، الطبعة الأولى.

٣٨- التحف في مذاهب السلف، للإمام الشوكاني، طبعة المنار الأولى.

٣٩- التحفة العرقية في الأعمال القلبية، طبع إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأولى، والمطبعة السلفية.

٤٠- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، للبيروني، طبعة ليدن، سنة ١٨٨٧م.

٤١- التساعية الرابعة لأفلوطين، ترجمة الدكتور: فؤاد زكريا، طبع الهيئة المصرية للنشر، سنة ١٩٧٠م.

٤٢- تسع رسائل لابن سينا في الحكمة والطبيعيات، طبعة أولى، سنة ١٣٢٦هـ، القاهرة.

٤٣- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الدكتور: أبو العلا عفيفي، الطبعة الأولى، القاهرة.

٤٤- التصوف طريقاً وتجربة، للدكتور: محمد كمال جعفر، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٠.

٤٥- التصوف في الإسلام، منابعه وأطواره، لمحمد الصادق عرجون، طبعة سنة ١٩٦٤م.

٤٦- التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٩م.

٤٧- تفسير الأحلام، لفرويد، ترجمة الدكتور: مصطفى صفوان، الطبعة الأولى.

٤٨- تفسير (أبو السعود)، طبعة المطبعة المصرية الأولى، سنة ١٩٢٨م.

٤٩- تفسير جزء عم، للشيخ محمد عبده، طبعة الشعب.

٥٠- تفسير الفخر الرازي (مفاتيح الغيب)، الطبعة الأولى، عبد الرحمن محمد، وطبعة الكاغدخانة، سنة ١٢٨٩هـ.

٥١- تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير، طبعة الشعب الأولى.

٥٢- تفسير المعوذتين، ضمن الجزء الثاني من مجموعة الرسائل الكبرى، لابن تيمية، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٣هـ.

٥٣- التفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد، القاهرة، الطبعة الثانية.

٥٤- تلبيس إبليس، لابن الجوزي، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأولى.

٥٥- تلخيص رسالة الحاس والمحسوس، لابن رشد، ضمن مجموعة (في النفس لأرسطو)، نشر الدكتور: عبد الرحمن بدوي، طبع النهضة المصرية، سنة ١٩٥٤م.

٥٦- تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو، تلخيص ابن رشد الطبعة الأولى، القاهرة.

٥٧- تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، للدكتور: نجيب بلدي، طبع دار المعارف، بمصر، سنة ١٩٦٢م.

٥٨- التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام، للدكتور: توفيق الطويل، طبعة سنة ١٩٤٥م.

٥٩- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، لأبي الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني، تحقيق: الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الأولى.

٦٠- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، إدارة الطباعة المنيرية، سنة ١٣٤٦هـ.

٦١- جامع الرسائل، لابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، القاهرة.

٦٢- جمال الدين الأفغاني، للدكتور: محمود قاسم، طبع الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى.

٦٣- جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، القلم، بيروت، سنة ١٩٦٩م.

٦٤- جمهورية أفلاطون، ترجمة: السيدة نظلة الحكيم، طبعة وزارة التربية والتعليم الأولى، القاهرة.

٦٥- حكمة الإشراق، للسهروردي، نشر: هنري كوربان، طبع إيران، سنة ١٩٥٢م.

٦٦- الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، للدكتور: عبد الفتاح بركة، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى.

٦٧- حلية الأولياء، لأبي نعمي الأصفهاني، طبعة الخانجي، سنة ١٩٥٣م.

٦٨- حي بن يقظان، لابن سينا، والسهروردي، وابن طفيل، تحقيق: الدكتور أحمد أمين، طبع دار المعارف، الطبعة الأولى.

٦٩- ختم الأولياء، لمحمد بن علي الترمذي، تحقيق: الدكتور عثمان يحيى، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى.

٧٠- الحياة الروحية في الإسلام، للدكتور: محمد مصطفى حلمي، طبعة سنة ١٩٤٥م.

٧١- الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، للدكتور: محمود قاسم، طبعة معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، سنة ١٩٦٩م.

٧٢- دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية)، إعداد: إبراهيم زكي خورشيد، الدكتور عبد الحميد يونس.

٧٣- دائرة معارف القرن الرابع عشر والعشرين، لمحمد فريد وجدي.

٧٤- دراسات في الفلسفة الإسلامية، للدكتور: محمود قاسم، طبع دار المعارف، سنة ١٩٧٣م.

٧٥- دستور السالكين طريق رب العالمين، للسيد محمد ماضي أبو العزائم، طبع القاهرة، سنة ١٣٩٣هـ.

٧٦- دعائم الإسلام، للقاضي النعمان بن محمد، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٣٨٣هـ.

٧٧- دلائل النبوة، للبيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، سنة ١٣٨٩هـ.

٧٨- ديوان ابن الفارض، مطبعة محمود توفيق، القاهرة.

٧٩- رد بعض شبهات أثارها المستشرقون حول القرآن الكريم، للدكتور: أبو الوفا التفتازاني، القاهرة، سنة ١٩٧٣م.

٨٠- الرد على المنطقيين، لابن تيمية، الطبعة الأولى، الهند.

٨١- رسائل ابن سبعين، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، طبع الدار المصرية للتأليف والترجمة (سلسة تراثنا)، الطبعة الأولى، سنة ١٩٥٦م.

٨٢- رسائل إخوان الصفا، تحقيق: الدكتور طه حسين وآخرين، طبع المكتبة التجارية، سنة ١٩٢٨م.

٨٣- رسالة التوحيد، للإمام محمد عبده، طبعة المنار، سنة ١٢٧٣هـ.

٨٤- رسالة الصوفية والفقراء، الطبعة الثانية، المنار، سنة ١٣٤٨هـ.

٨٥- الرسالة القشيرية، طبعة محمد علي صبيح، سنة ١٣٦٧هـ.

٨٦- الرسالة اللدنية، المنسوبة للإمام الغزالي، ضمن مجموعة القصور العوالي، مكتبة الجندي.

٨٧- الرعاية لحقوق الله، للمحاسبي، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، الطبعة الأولى، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

٨٨- روح المعاني، لمحمود شكري الألوسي (تفسير)، إدارة الطباعة المنيرية الأولى.

٨٩- السهروردي، للدكتور: سامي الكيالي، طبع دار المعارف، مصر، سلسة نوابغ الفكر(١٣).

٩٠- سيرة ابن هشام، طبعة مصطفى الحلبي، سنة ١٣٥٥هـ.

٩١- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، طبع القاهرة.

٩٢- شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، طبع دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة.

٩٣- شرح العقيدة الأصفهانية، جـ٥، ضمن مجموعة الفتاوى، لابن تيمية، القاهرة، سنة ١٣٢٩هـ. ونسخة أخرى طبع دار الكتب الحديثة، سنة ١٣٨٦هـ.

٩٤- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية، طبع مكتبة المعارف، بالطائف.

٩٥- صفوة صحيح البخاري، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٤٨م.

٩٦- الصلة بين التصوف والتشيع، للدكتور: كامل مصطفى الشيبي، طبعة سنة ١٩٦٣م.

٩٧- الصوفية في الإسلام، للدكتور: نيكولسون، ترجمة: نور الدين شريبة، طبعة سنة ١٩٥١م، القاهرة.

٩٨- طائفة الإسماعيلية، للدكتور: محمد كامل حسين، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى.

٩٩- طبقات الشافعية، للسبكي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٤م، الطبعة الثانية، تحقيق: محمود الطناحي وآخر، القاهرة.

١٠٠- طبقات الصوفية، للسلمي، طبعة الشعب.

١٠١- طوالع البعثة المحمدية، لعباس محمود العقاد، طبعة دار الهلال، سلسة (كتاب الهلال عدد ٢١٣)، ديسمبر سنة ١٩٦٨م.

١٠٢- عالم الجن والملائكة، للأستاذ: عبد الرزاق نوفل، طبعة الشعب الأولى.

١٠٣- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، لابن عربي، المطبعة الرحمانية، سنة ١٣٥٢هـ، وطبعة محمد علي صبيح، سنة ١٢٧٣هـ.

١٠٤- عوارف المعارف، للسهروردي البغدادي، طبع على هامش الأحياء، للغزالي، طبعة بولاق، سنة ١٢٨٩هـ.

١٠٥- الفارابي، للأستاذ: سعيد زايد، طبع دار المعارف، سنة ١٩٦٢م، (سلسلة نوابغ الفكر ٣١).

١٠٦- الفاطميون في مصر، للدكتور: حسن إبراهيم حسن، طبعة سنة ١٩٣٢م.

١٠٧- فتح القدير في علم التفسير، للإمام الشوكاني، طبع الحلبي، الطبعة الأولى.

١٠٨- الفتوحات المكية، لابن عربي، طبع بولاق، الطبعة الأولى.

١٠٩- الفرق بين الفرق، للإمام عبد القاهر البغدادي، مطبعة المعارف، سنة ١٩١٠م.

١١٠- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية، طبعة الجندي، القاهرة.

١١١- الفصل بين الملل والنحل، لابن حزم، الطبعة الأولى، القاهرة.

١١٢- فصوص الحكم، لابن عربي، تحقيق: الدكتور أبو العلا عفيفي، الطبعة الأولى، سنة ١٣٦١هـ، القاهرة.

١١٣- فضائح الباطنية، للإمام الغزالي، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، طبع الدار القومية للطباعة والنشر، سنة ١٩٦٤م.

١١٤- الفلسفة الصوفية في الإسلام، للدكتور: عبد القادر محمود، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٧م.

١١٥- فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر، دار الفكر، بيروت، طبعة سنة ١٩٧٠م.

١١٦- الفوائد، لابن القيم، تحقيق: الأستاذ زكريا علي يوسف، طبع سنة ١٩٧٣م.

١١٧ - الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، للشوكاني، طبع أنصار السنة المحمدية، سنة ١٩٦٠م.

١١٨ - الفهرست، لابن نديم، طبعة مكتبة خياط، بيروت.

١١٩ - في التصوف الإسلامي وتاريخه (دراسات)، للدكتور: نيكولسون، ترجمة: أبو العلا عفيفي، طبعة سنة ١٩٥٦م.

١٢٠ - في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، الدكتور: إبراهيم مدكور، الطبعة الأولى والثانية، القاهرة.

١٢١ - في النفس، لأرسطو طاليس، ترجمة: الدكتور عبد الرحمن بدوي، طبع مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٤م.

١٢٢ - في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، للدكتور: محمود قاسم، طبع الأنجلو، سنة ١٩٦٩م.

١٢٣ - فيدون وكتاب التفاحة، لأرسطو، ترجمة: الدكتور علي سامي النشار وآخر، طبع دار المعارف، سنة ١٩٧٥م.

١٢٤ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، للإمام الغزالي، طبع الجندي، (ضمن مجموعة القصور العوالي).

١٢٥ - القسطاس المستقيم، للإمام الغزالي، طبعة الجندي (ضمن مجموعة القصور العوالي).

١٢٦ - فصص الأنبياء، للثعلبي، مكتبة الجمهورية، القاهرة.

١٢٧ - قطر الولي على حديث الولي، للإمام الشوكاني، تحقيق: إبراهيم هلال، نشر دار الكتب الحديثة، سنة ١٩٦٩م، تحت عنوان: (ولاية الله والطريق إليها).

١٢٨ - قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق، للشيخ جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي (٨٠٠هـ)، طبع مكتبة الكليات الأزهرية، سنة ١٩٦٠م.

١٢٩ - الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي، سنة ١٩٦٩م.

١٣٠ - الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، طبع الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، سنة ١٩٥٢م.

١٣١ - الكشاف في التفسير، للزمخشري، الطبعة الأولى، سنة ١٣٤٣هـ.

١٣٢ - كشف الظنون، لحاجي خليفة، الطبعة الثانية، الأستانة، سنة ١٩٤٣م.

١٣٣ - كيمياء السعادة، المنسوب لأبي حامد الغزالي، طبعة الجندي.

١٣٤ - لطائف الأسرار، لابن عربي، أو "كتاب تنزل الأفلاك من عالم الأرواح في الأفلاك"، تحقيق: أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور، طبع القاهرة، سنة ١٩٦١م.

١٣٥ - اللمع، لأبي نصر السراج، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، طبع دار الكتب الحديثة، سنة ١٩٦٠م.

١٣٦ - المثل العقلية الأفلاطونية، لمؤلف مجهول، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، نشر المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٤٧م.

١٣٧ - مجلة الرسالة، العدد (٩٣٢-٩٣٣)، سنة ١٩٥١م.

١٣٨ - مجلة عالم الفكر الكويتية، سنة ١٩٧٠م.

١٣٩ - مجموعة الثمرة المرضية في الآراء الفارابية، للفارابي، نشر ليدن، الطبعة الأولى.

١٤٠ - مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية، الطبعة الأولى، المنار.

١٤١ - مجموعة فتاوى ابن تيمية، (كتاب توحيد الربوبية)، المجلد الثاني، نشر الملك سعود، سنة ١٣٨١هـ.

١٤٢ - مجموعة في الحكمة الإلهية، للسهروردي، نشر كوربان، مطبعة المعارف، باستنبول، سنة ١٩٤٥م.

١٤٣ - محي الدين بن عربي، دراسة مقارنة بينه وبين ليبنتز الألماني، تأليف: الدكتور محمود قاسم، طبع مكتبة القاهرة الحديثة، سنة ١٩٧٢م.

١٤٤ - مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، طبع الجندي، القاهرة، دون تاريخ.

١٤٥ - المختار من رسائل جابر بن حيان، نشر بول كراوسي، طبع مكتبة الخانجي، سنة ١٣٥٤هـ.

١٤٦ - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن القيم، تحقيق: الشيخ محمد حامد الفقي، طبع أنصار السنة المحمدية، الأولى.

١٤٧ - المدخل إلى التصوف الإسلامي، للسيد الفيضي، القاهرة، الأولى.

١٤٨ - مدخل إلى التصوف الإسلامي، للدكتور: أبو الوفا التفتازاني، طبع دار الثقافة، القاهرة، سنة ١٩٤٧م.

١٤٩ - المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلي، للدكتور: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، سنة ١٣٨٧هـ.

١٥٠ - مذاهب التفسير الإسلامي، لجولد تسيهر، ترجمة: الدكتور عبد الحليم النجار، طبع دار الكتب الحديثة، سنة ١٩٥٤م.

١٥١ - المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي، للدكتور: محمد جلال أبو الفتوح، طبع دار المعارف، سنة ١٩٧٢م.

١٥٢ - المسائل الخمسون في علم الكلام، للفخر الرازي، ضمن مجموعة رسائل، طبع القاهرة، سنة ١٣٢٨هـ.

١٥٣ - المسائل في أعمال القلوب والجوارح، للمحاسبي، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، طبع عالم الكتب، سنة ١٩٦٩م.

١٥٤ - المستصفى في علم الأصول، للإمام الغزالي، القاهرة، سنة ١٩٥٦م.

١٥٥ - المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية: (عبد السلام، عبد الحليم، وأحمد عبد الحليم)، تحقيق: محمد محي الدين بن عبد الحميد، القاهرة، سنة ١٣٨٤هـ.

١٥٦ - مشكاة الأنوار، المنسوب للإمام الغزالي، تحقيق: الدكتور أبو العلا عفيفي، طبع الدار القومية، سنة ١٩٦٤م، نسخة أخرى ضمن مجموعة القصور العوالي، القاهرة، مكتبة الجندي.

١٥٧ - مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار، للإمام يحيى ابن حمزة العلوي (٦٦٩-٧٤٥)هـ، تحقيق: الأستاذ محمد السيد الجليند، دار الفكر الحديث، سنة ١٩٧٣م.

١٥٨ - معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى، للدكتور: عبده فراج، الأنجلو، الطبعة الأولى.

١٥٩ - المعراج، لأبي القاسم القشيري، تحقيق: الدكتور علي حسن عبد القادر، طبع دار الكتب الحديثة، الطبعة الأولى.

١٦٠ - المعرفة عند مفكري المسلمين، للدكتور: محمد غلاب، طبع الدار المصرية للتأليف والنشر، الطبعة الأولى.

١٦١ - المغني، للقاضي عبد الجبار، تحقيق: الدكتور محمود قاسم والدكتور محمود الخضيري، الجزء الأول، الطبعة الأولى، والجزء الثاني، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، الطبعة الأولى.

١٦٢ - مقدمة ابن خلدون، المطبعة الأزهرية، وطبعة الشعب.

١٦٣ - المقصد الأسني (شرح أسماء الله الحسنى)، للإمام الغزالي، القاهرة، سنة ١٩٦١م.

١٦٤ - الملامتية والصوفية، للدكتور: أبو العلا عفيفي، الطبعة الأولى، القاهرة.

١٦٥ - الملل والنحل، للشهرستاني، تحقيق: الدكتور محمد فتح الله بن بدران، الطبعة الأولى.

١٦٦ - من أفلاطون إلى ابن سينا، للدكتور: جميل صليبا، طبع دار الأندلس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

١٦٧ - مجلة كلية الآداب، المجلد الأول، جـ١، مايو سنة ١٩٣٣م.

١٦٨ - منازل السائرين، لعبد الله الأنصاري الهروي، طبع المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، سنة ١٩٦٢م.

١٦٩ - مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، تقديم وتحقيق: الدكتور محمود قاسم، الطبعة الأولى، الثالثة، القاهرة.

١٧٠ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للدكتور: علي سامي النشار، طبع القاهرة، سنة ١٩٦٧م.

١٧١ - منبر الإسلام، عدد (١١)، أبريل سنة ١٩٦٣.

١٧٢ - المنطق الحديث ومناهج البحث، للدكتور: محمود قاسم، طبع دار المعارف، سنة ١٩٧٠م.

١٧٣ - المنقذ من الضلال، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، طبع الأنجلو، الطبعة الثالثة.

١٧٤ - منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، للدكتور: محمد رشاد سالم، سنة ١٩٦٢م، الطبعة الأولى سنة ١٣٢١هـ.

١٧٥ - الموافقات، للشاطبي، طبعة المنار، سنة ١٩١٤م.

١٧٦ - موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، لابن تيمية، (وهو مطبوع بهامش منهاج السنة النبوية)، الطبعة الأولى.

١٧٧ - مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، لابن عربي، طبع القاهرة، سنة ١٣٨٤هـ.

١٧٨ - النبوات، لابن تيمية، طبع إدارة الطباعة المنيرية، سنة ١٣٤٦هـ.

١٧٩ - النبوة إصلاح تقتضيه رحمة الله، لسعدي ياسين، طبع بيروت، سنة ١٩٦٨م.

١٨٠ - النبوة والأنبياء، لمحمد علي الصابوني، دار الإرشاد، بيروت، الطبعة الأولى.

١٨١ - النبوة والأنبياء في ضوء القرآن الكريم، أبو الحسن الندوي الهندي، طبع مكتبة وهبة، سنة ١٩٦٥م.

١٨٢ - النجاة، لابن سينا، طبع الكردي، الطبعة الأولى.

١٨٣ - نقض المنطق، لابن تيمية، طبع جماعة أنصار السنة المحمدية، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٠هـ.

١٨٤ - الوحي المحمدي، للسيد محمد رشيد رضا، الطبعة الثانية، سنة ١٣٥٢هـ.

١٨٥ - هياكل النور، للسهروردي، تحقيق: الدكتور محمد علي أبو ريان، المكتبة التجارية، الطبعة الأولى.

١٨٦ - اليواقيت والجواهر، للإمام الشعراني، طبعة سنة ١٢٧٧هـ، القاهرة.

المراجع المخطوطة:

١٨٧ - أعلام النبوة، للماوردي "أبو الحسن علي بن محمد ١٢٤٤هـ"، حديث دار الكتب المصرية.

١٨٨ - رسائل جنيدية، للجنيد بن محمد، صورة شمسية بمكتبة جامعة القاهرة، رقم (٩٧٥٦)، فلسفة إسلامية، تصوف.

١٨٩ - رسالة الزيارة، لابن سينا، دار الكتب المصرية، رقم (٢٦٩٤٠ مجاميع)، ضمن مجموعة.

١٩٠ - رسالة عن قوله تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾، لابن تيمية، ضمن مجموعة لابن تيمية، رقم (٦٩٥)، تفسير دار الكتب المصرية.

١٩١ - القول الأشبه في حديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، للسيوطي، دار الكتب المصرية، رقم (٢٥ مجاميع)، ضمن مجموعة رسائل.

١٩٢ - القول الجلي في تطور الولي، للسيوطي، دار الكتب المصرية، رقم (٢٨٠١٦ ب).

١٩٣ - الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، رقم (٢١٢٢٦).

١٩٤ - الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، للمناوي، رقم (٢٦٠)، تاريخ، دار الكتب المصرية.

١٩٥ - نثر الجوهر على حديث أبي ذر، للإمام الشوكاني، مصور بدار الكتب المصرية، رقم (٣٣٤٧٣ ب).

(ب) في اللغة الفرنسية:

١- Les Problemes de la vie mystigue par Roger Bastide, Premiere edition, Paris.

٢- ٢- (La Lande): Vocabulaire Technigue et Critigue de le Philosophie, P. V. F. Paris ١٩٥١.

(ج) في اللغة الإنكليزية:

١- ISLAMIC STUDIES, Dr. Sayyed Hossein Nasr, Beirut, first published ١٩٦٧.

محتويات الكتاب